عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

السياسة الدينية والدول العلمانية

مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية

تأليف: سكوت هيبارد
ترجمة: الأمير سامح كُريِّم



عالم المعرفة
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978
أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود.فؤاد زكريا (1927-2010)

السياسة الدينية والدول العلمانية

مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية

تأليف: سكوت هيبارد
ترجمة: الأمير سامح كُريّم



يونيو 2014
413

عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب

ترسل الاقتراحات على العنوان التالي:
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب : 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون : 22431704 (965)
فاكس : 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

التنضيد والإخراج والتنفيذ
وحدة الإنتاج في المجلس الوطني

ISBN 978 - 99906 - 0 - 424 - 5

رقم الإيداع (2014/292)

العنوان الأصلي للكتاب

Religious Politics & Secular States

Egypt, India, and the United States

By

Scott W. Hibbard

The Johns Hopkins University Press, Maryland (USA) 2010

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

شعبان 1435 هـ ـ يونيو 2014

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر
عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

استهلال

لم ينشأ صعود اليمين الديني باستقلالية من داخل مضمار المجتمع المدني، ولكن خُرض بواسطة مجموعة من العاملين بالحزب والأثرياء الذين سعوا إلى استخدام الكنائس والأفكار والمنظمات المسيحية للحد من أهمية الاعتبارات الاقتصادية كأساس للتصويت يتخذه الأمريكيون من الطبقة الكادحة

المؤلف

هذا الكتاب هو حصيلة عديد من سنوات العمل والجد، حيث تمتد جذور البحث إلى مطلع التسعينيات من القرن الماضي حينما كنت أتابع السياسة الإسلامية من داخل المعهد الأمريكي للسلام. وكانت هذه الفترة الزمنية تحديدا في (1992 - 1997) هي التي تكشفت فيها العديد من الأحداث الوارد ذكرها في الفصل الثالث، حيث شهدت تصاعدا حادا للعنف الإسلامي داخل منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ومنطقة جنوب آسيا نتيجة عودة المجاهدين السابقين من الحرب التي كانت تدعمها الولايات المتحدة في أفغانستان إلى ديارهم واستكمال الجهاد داخلها. وما كان يثير الفضول على وجه الخصوص في حالة مصر هو كيفية الكشف عن النزاع القائم آنذاك بين الدولة والمعارضة الإسلامية. وعلى الرغم من قيام قوات الأمن الحكومية باستئصال جماعات

المعارضة المسلحة على الساحة، فقد أصبح خطاب الأصولية الإسلامية راسخا بشكل متزايد داخل الحياة العامة المصرية. ووفرت الهجمات التي وجِهت ضد الحرية الفكرية والتنوع الديني داخل مصر، التي ميزت هذه الفترة، تناقضا أسهم في البحث المبدئي لهذا الكتاب. لماذا كانت الحكومة المصرية تفوز بمعاركها ضد الجهاد الإسلامي، وفي الوقت ذاته تخسر الحرب الأيديولوجية؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل أصبحت واضحة من خلال العمل الميداني اللاحق في هذه الدراسة. كانت المحاولات المتعاقبة للمسؤولين بالدولة لاستقطاب الدين المحافظ في مصر مركزية بهدف تطبيع الخطاب الإسلامي داخل هذا المجتمع. وبدلا من تقديم بديل أيديولوجي حقيقي، سعى المسؤولون في الدولة بشكل مستمر إلى استخدام تفسير سلفي (أو رجعي) للتقليد الإسلامي لمصلحة غايتهم الخاصة. وبينما تأثر تشجيع المذاهب الأصولية الدينية (كما أسميهم) في مصر تأثرا شديدا بالسعودية وثروتها النفطية حديثة الاكتشاف، فقد عكست هذه الاستراتيجية أيضا سلوكا مختلفا بشكل رئيسي تجاه الدين المحافظ بين النخب بالدولة مقارنة بالوضع أثناء عصر عبد الناصر. وعلاوة على ذلك، فقد كان هذا السلوك المتغير نحو الدين الأصولي فريدا من نوعه ليس على مصر وحدها، بل على سائر المنطقة. وعلى النقيض، كان دعم الدولة للتفسيرات المحافظة أو الرجعية للتقليد الديني ممتدا لكي يصل إلى جميع أركانها وذلك طوال فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. وكان هذا بمنزلة خاصية محورية لاستراتيجية الحرب الباردة الخاصة بالولايات المتحدة داخل منطقة الشرق الأوسط وجنوب آسيا، التي بلغت ذروتها في الثمانينيات بالحرب في أفغانستان. وكان هذا أيضا واضحا في السياسات الداخلية للبلدان حول أنحاء العالم. لقد منح استحضار التفسيرات الرجعية للتقليد الديني المسؤولين بالدولة أساسا ثقافيا لمطالبهم بتولي الحكم ووسيلة فعالة لحشد المشاعر الشعبية وراء الأنماط التقليدية الخاصة بالتسلسل الهرمي الاجتماعي والسياسي. وباختصار، عمل الدين المحافظ كحصن منيع ضد الأفكار والنشطاء المرتبطين باليسار السياسي.

يفحص هذا الكتاب ذلك الاتجاه تحديدا في سياق ثلاثة مجتمعات استُبدل فيها بالالتزام بالأعراف العلمانية نماذج محدودة للسياسة الدينية: مصر والهند

والولايـات المتحدة الأمريكية. وترتبط نقطة البداية في رحلة هذا الكتاب بذلك التسـاؤل: لماذا كانت التفسـيرات المحافظة أو الرجعية للدين شائعة للغاية - وفعالة إلى هذا الحد - في سياسـة ثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري؟ وبمعنى آخر: لماذا أبقت مثل تلك التفسيرات المحدودة للتقليد الديني على ذلك الصدى السياسي، خاصة في ضوء حالة التهميش التي كانت منها طوال الفترات السـابقة؟ وطبقا لما سوف توضحه الصفحات التالية، يمكن العثور على الإجابة داخـل ثلاثة موضوعات متصلة بعضها ببعض. أولا: يعتبر الدين جزءا مهما من تكوين الهويات الجماعية ولذلك فهـو يمنح قاعدة مهمة للتضامن الاجتماعي والحشـد السـياسي. ونتيجة لذلك، فقد كان الدين أداة جوهرية بالنسـبة إلى الخطـاب المعـاصر للقومية الحديثة وأمـور أخرى متفاوتة تتعلـق بالطائفية السياسية. ثانيا: يوفر الدين إطار عمل معنويا لتفسير السياسة الحديثة والتعبير عن الغرض الجماعي. بمعنى آخر، فإن العناصر القياسية والتقليدية للدين هي التي تجعله مرتبطا بالحياة السياسـية الحديثة. وأخيرا، فإن المسؤولين بالدولة، جنبا إلى جنب العاملين في مجال السياسة، قد تلاعبوا على نحو متسق بمثل تلك الهويات، والأكثر من ذلك خلال السـنوات القليلة الماضية، أنهم وجدوا الفائدة من الترويج لتفسـير محافظ للدين كأساس للشرعية الشعبية. وإنه ذلك الجزء الأخير من التفسير الذي يعد محور التركيز الرئيسي لكل حالة من الحالات التي سيتم استعراضها داخل هذه الدراسة.

يمثـل ذلـك التأكيد على المسـؤولين بالدولـة باعتبارهم متغـيرا توضيحيا منهاجا غير مألوف لدراسـة السياسـة الدينية المعاصرة، فهو يسير على النقيض مـن افتراضات نظرية الحداثة التي تؤكـد أن الدول (والحداثة) كانت علمانية الأصـل وملتزمة برؤية معينة من التنمية. ويختلف أيضا عن إطار العمل الذي قدمته دراسة القيم العالمية التي أعادت التأكيد على معظم الادعاءات السابقة التي قدمتها نظرية الحداثة. ويمثل أيضا التركيز على المسـؤولين بالدولة انحرافا حـادا عن معظم العمل الأكاديمي الحديث الذي تناول المجال المزدهر الخاص بالديـن والسياسـة. واتجه هذا البحـث إلى التركيز على الحـركات الاجتماعية والأيديولوجيات المصاحبة للمذاهب الأصولية الدينية. وفي الوقت الذي ساهم

فيه هذا النمط من التساؤل بشكل كبير في الفهم الخاص بنا للسياسة الدينية في العصر الذي أعقب الحرب الباردة، فقد اتجه إلى إغفال السياق الأيديولوجي الأكثر اتساعا الذي ظهرت من خلاله هذه الحركات. إن التأكيد على الفعالية الدينية قد تجاهل أيضا تورط المسؤولين بالدولة في صعود الأيديولوجيات الدينية الرجعية. ويعمل هذا الكتاب على ملء كلتا الفجوتين من خلال توفير تفسير أكثر شمولية للسجل التاريخي محل التساؤل، وبذلك فهو يلقي الضوء على محاولة المسؤولين بالدولة لاستقطاب الدين الرجعي والتحول الأيديولوجي المتزامن الذي عاصر صعود المذاهب الأصولية الدينية الحديثة.

ولكي أكون أكثر وضوحا، لا أجادل بأي حال من الأحوال في عدم أهمية الأيديولوجيات والحركات الدينية التي صاحبت المذاهب الأصولية، فهذه ليست القضية التي أرمي إليها. ولا أختلف أيضا مع أن تلاعب الدولة بالدين كان العامل الوحيد الذي ساهم في انبعاث السياسة الدينية داخل دراسات الحالات الثلاث، أو أن المسؤولين بالدولة هم الذين تسببوا في خلق المذاهب الأصولية بالدولة بطريقة أو بأخرى، فهناك بوضوح عوامل أخرى مهمة يمكن وضعها في الحسبان. وعلى العكس، فإن النقطة الجوهرية لهذا البحث هي إلقاء الضوء على متغير ثالث غالبا ما يتم إغفاله. ففي الحالة تلو الأخرى، عمل زعماء الدول العلمانية والمسؤولون السياسيون بالاتجاه السائد ظاهريا على تطبيع أيديولوجيات الدين الرجعي وساعدوا على وصول الأفكار والنشطاء المرتبطين بالحركات الأصولية إلى الاتجاه الأيديولوجي السائد. ومن ثَم، يمنح إطار العمل النظري الذي يُرشد هذه الدراسة فهما مختلفا بشكل أكبر للسياسة الدينية المعاصرة، فهما يفسر الخطر الذي يشكله نشطاء الدين، والتوجه المتغير للمسؤولين بالدولة، ومدى أهمية الأفكار نفسها. كما يؤكد الأهمية السياسية للتنافس على الأصالة الثقافية، ولكنه لا يفترض قيام المسؤولين السياسيين المتنافسين بالضرورة بتقديم بدائل حقيقية للتساؤلات التي تتعلق بالدين أو الأيديولوجية أو العلمانية.

قد تكون بعض الأمور داخل هذه الحالات مألوفة لدى القارئ، خاصة أولئك القراء ممن لديهم اهتمام قديم بدراسة الدين والسياسة. ومع ذلك،

سوف يواجه القارئ «تحديا» مختلفا على نحو واضح فيما يتعلق بهذه القضايا مقارنة بالتوضيحات الأكثر تقليدية التي تتناول صعود السياسة الدينية. ويتضمن ذلك غالبا بعض المواد التي تثير الدهشة من داخل السجل التاريخي غير المعروف على نطاق واسع، أو الذي يتم تجاهله باعتباره شاذا. ويُعد ذلك صحيحا على وجه الخصوص بالنسبة إلى حالة الولايات المتحدة على سبيل المثال. فبينما يحظى معظم القراء بدراية بالتاريخ الأمريكي الحديث، سوف يدهش العديد منهم لمعرفة أن ريتشارد نيكسون قد أقام شعائر دينية بالجناح الشرقي داخل البيت الأبيض. وعلى نحو مشابه، قد يدرك الكثيرون أن نقد جورج ماكغفرن لإدارة نيكسون كان له أساسه الديني الراسخ داخل تاريخ ثري بالتقليد الأمريكي، أو أن «حروب الثقافة» التي بزغت في تسعينيات القرن الماضي وجدت أساسا لها من خلال أوجه الجدل التي دارت حول دور الدين في الحياة العامة والتي ترجع إلى عهد تأسيس الدولة. ما أود أن أشير إليه هنا هو التأكيد أن دراسة الحالة الأمريكية فيما يُنسب إلى الجذور الدينية للعلمانية الأمريكية وأوجه الجدل الدينية داخل السياسة الأمريكية هي مختلفة في الأساس عن إطار العمل العلماني - الديني الأكثر بساطة الذي يستخدم بشكل شائع لوصف السياسة الأمريكية المعاصرة. وإضافة إلى ذلك، وعلى نهج الحالات الأخرى في هذه الدراسة، فإن تأكيد الفصول التي تتناول الجانب الأمريكي ينصب على التلاعب الفعال بالأفكار الدينية الرجعية (والنشطاء) بواسطة المسؤولين السياسيين من الاتجاه السائد. ومن هذا المنظور، لم يكن انبعاث السياسة الدينية ببساطة عبارة عن رد فعل من قطاعات السكان التقليدية للتجاوزات التي تمت أثناء حقبتي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، ولكنه كان على نحو هائل عبارة عن نتاج ثانوي لإستراتيجية الحزب الجمهوري الخاصة بالاستقطاب الإيجابي. وباختصار، لم ينشأ صعود اليمين الديني باستقلالية من داخل مضمار المجتمع المدني، ولكن حُرض بواسطة مجموعة من العاملين بالحزب والأثرياء الذين سعوا إلى استخدام الكنائس والأفكار والمنظمات المسيحية للحد من أهمية الاعتبارات الاقتصادية كأساس للتصويت يتخذه الأمريكيون من الطبقة الكادحة.

وعلى الرغم من أن هذا البرهان قد يكون غير تقليدي، فإنني توصلت إليه بشكل كبير من خلال خبرتي في العمل الحكومي طوال فترتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. وأثناء هذه الفترة، عملت موظفا داخل الكونغرس لمصلحة ثلاثة أعضاء مختلفين به، وبعد ذلك عملت داخل إحدى الوكالات الفدرالية المستقلة، وفي هذا السياق سنحت لي الفرصة للاطلاع بشكل مباشر على التلاعب المتعمد بالمشاعر الدينية والشعبية اليمينية التي شكلت كلا من عصر ريغان واستيلاء الجمهوريين على مجلس النواب ومجلس الشيوخ في مطلع التسعينيات من القرن الماضي. وكان واضحا بالنسبة إليّ في ذلك الوقت أن الدولة كانت أقل انقساما من سياساتها، وأن استقطاب جمهور الناخبين الذي ميز تلك الفترة هو نتيجة لاستراتيجيات متعمدة وضعت بواسطة شركات العلاقات العامة ومراكز البحث وعناصر أخرى من ضمن الآلية السياسية لحركة المحافظين. وقد أتقنت هذه الجماعات فن التعتيم والحشد الشعبي. والأكثر من ذلك هو حقيقة بلوغهم مصدر قلق الأمريكيين من الطبقة الكادحة بفاعلية كبيرة وإقناع الكثيرين من هذه الطبقة الديموغرافية أن مشاكلهم مع المجتمع الأمريكي هي نتاج للثقافة المتحررة، وليست نتيجة للرأسمالية التي أعقبت الثورة الصناعية.

أعتبر نفسي مسؤولا وحدي عن العمل المقدم داخل هذا الكتاب، ولكن هناك العديد من الأفراد الذين قدموا لي يد العون طوال هذا المسعى. أود أن أشكر ديفيد ليتل، أحد كبار الأساتذة، إلى جانب أنه صديق وزميل عزيز، حيث ساعدني من خلال قراءة العديد من المسودات الخطية في مختلف مراحل هذا الكتاب. والأكثر من ذلك، فقد أثرت أبحاثه بشكل كبير في فكري فيما يتعلق بالعلاقة ما بين الدين والسياسة، وبالتالي فهو من زود معظم المعلومات في هذا النص. كما أدين أيضا بالعرفان لسكوت آبلبي الذي حظيت بمعرفته خلال الوقت الذي قضيته داخل المعهد الأمريكي للسلام، حيث ساهم إعجابه وإيمانه بالاختلاف في الديانة - مع تأكيد ليتل على الأيديولوجية والهوية - في إثراء فكري فيما يتعلق بهذه القضايا. وأبعث أيضا شكرا وتقديرا خاصين لمستشاريَّ في جامعة جونز هوبكنز، مارك بلايث وميمي كيك، اللذين بادرا

بقراءة المسودات الخطية عندما وضعت الأساس المبدئي لهذه الدراسة. وكان نتيجة لتعليقاتهما ودعمهما وصبرهما غير المحدود أن خرجت هذه الدراسة في أبهى صورها. وأود أيضا أن أخص بالذكر فينا داس ووليد حزبون، عضوي لجنة مناقشة الدراسة، اللذين قدما لي آراء وملاحظات ضرورية على العمل المبدئي.

وفي مصر، تلقيت مساعدة لا تُقدر بثمن من حسام الحملاوي الذي من دونه كان من المستحيل إجراء هذا البحث المهم، كما أدين أيضا بالشكر نظير الآراء والنصائح الغالية التي أمدني بها تحسين بشير. وهناك آخرون ممن سمحت لي الفرصة بالتحدث إليهم في مصر حيث شكلت أفكارهم منظوري عن سياسة هذه المجتمعات الساحرة، ومنهم عماد شاهين ومحمد كمال وجهاد عودة وسعيد العشماوي وسيد القمني وعصام العريان وميلاد حنا وحسن حنفي وبهي الدين حسين ووليد قزيحة وسمير روكا وآخرين. وقد حظيت أيضا بحجم كبير من المساعدة والآراء والتعليقات من نبيل عبد الفتاح وفؤاد عجمي. وتحية خاصة أبعث بها إلى سعد الدين إبراهيم وزوجته باربرا اللذين مهدا لي الطريق للبدء في البحث ورحبا بي ترحيبا حارا أثناء زيارتي الأخيرة إلى مصر.

وفي الهند، حالفني الحظ للتحدث مع بعض الشخصيات مثل زويا حسن وأصغر علي انجنير وأكين فانيك وراج موهان وسوجيت دوتا وأشيس ناندي ونانديني ساندار وروميلا ثابر وآخرين. كما أدين على وجه الخصوص بالشكر لباشا أنور من جامعة دلهي (وزوجته بام) للصداقة التي أعتز بها ولآرائهما القيمة. وبالطبع، أود أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لأفنيش ويوشي بوري اللذين جعلا وقتي داخل الهند ذا قيمة ولا يمكن نسيانه. كما أتقدم برسالة شكر وتقدير لمختلف المراجعين الخارجيين الذين قدموا لي يد العون في هذه الدراسة ومنهم جوزيف مارغوليز وعزيز حق وتيم سيسك وجون تيرمان والمُراجع الخارجي غير المعروف من جامعة جونز هوبكنز، حيث ساهمت تعليقاتهم وانتقاداداتهم في خروج هذا العمل بشكل أفضل. أود أيضا أن أتقدم بجزيل الشكر لأشرف الشريف ونينا محسيني ودامير كوزليكا لما قدموه من مساعدة أثناء إجراء الأبحاث، ذلك بالإضافة إلى البرنامج القومي للتعليم الأمني

الذي موّل معظم الأبحاث. وأخيرا، فإني أدين بالشكر والعرفان لأمي وأبي و(على وجـه الخصوص) زوجتي تارا الذين أظهروا مدى صبرهم لمسـانـدتي طوال فترة تنفيذ هذا المشروع، وشكرا.

مقدمة

إعادة التفكير في الدولة العلمانية

«يناقش الكتاب عملية الظهور المجدد للسياسة الدينية في سياق ثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية»

المؤلف

في يوم السادس من أكتوبر عام 1981 وقف أنور السادات في منصة الاحتفالات وتابع العرض العسكري احتفالا بانتصار مصر عام 1973 في حربها مع إسرائيل. فيما يُعرف بمعركة العبور العظيم، تمكن الجيش المصري من الاستيلاء على المواقع الإسرائيلية العسكرية على الضفة الشرقية من قناة السويس والتقدم نحو شبه جزيرة سيناء. وعلى الرغم من انتهاء الصراع على نحو غير حاسم، كانت حرب 1973 أفضل الإنجازات التي شهدها السادات طوال حياته حيث استطاع «بطل العبور» - إلى حد ما - رد الاعتبار بعد الهزيمة العسكرية في العام 1967 التي شوهت تراث الرئيس السابق جمال عبد الناصر، كما ساعدت أيضا على منح الشرعية لحكم السادات. المفارقة أنه حينما كان زعيم مصر يحتفل بانتصار حرب 1973 مع

الشـــخصيات الأجنبية وكبار المسؤولين الآخرين بالحكومة، انتهت فترة رئاسته نهاية مفاجئة. فأثناء العرض العســـكري، وبينما كانت تحلق الطائرات فوق سماء العرض، انحرفت مركبة تابعة للجيش خارج مسارها وتوقفت فجأة أمام المنصة الرئاسية ثم قفز أربعة جنود من المركبة وبدأوا في قذف القنابل وإطلاق النار من البنادق الآلية. قُتل السادات في الحال. وفي لحظة انتشار أفراد أمن الرئاسة كرد فعل للواقعة، صرخ القاتل الرئيسي بأعلى صوته قائلا: «أنا خالد الإســـلامبولي. لقد قتلـت فـرعـون، وأنا لا أخشى الموت»[1].

بعد مرور ثلاث ســـنوات وتحديدا في شهر أكتوبر عام 1984، وقع حادث مماثل على بُعد قارة عندما كانت أنديرا غاندي – رئيسة وزراء الهند – في طريقها من محل إقامتها الرسمي إلى المكتب الكائن بالمبنى الوزاري. وكان من المفترض أن تجري حوارا تليفزيونيـــا مع الممثل البريطـــاني والمنتج الوثائقي بيتر أوســـتينوف. وبينما كانت في طريقها من خلال الحديقة أشهر اثنان من حرسها الخاص أسلحتهما وأطلقا النار على الزعيمة المكلفين بحمايتها، ما أدى إلى إصابتها بأكثر من ثلاثين طلقة أدت إلى وفاتها متأثـــرة بجراحها. رد بعض أفراد الأمن الآخرين المكلفين بتأمين الســـيدة غاندي على إطلاق النار، مما أدى إلى مقتل أحد المغتالين وإصابة آخر ومحاكمته وإدانته والحكم عليه بالإعدام شنقا هو وأحد المتآمرين المشتركين معه. وفي الأيام التي أعقبت حادث الاغتيال أصابت الحشـــود الهندوســـية حالة من الهياج في جميع أنحاء مدينة دلهي ومدن أخرى، وشـــنوا هجوما ضاريا على السيخ وتمكنوا من حرق منازلهم وأسواقهم التجارية. وقُتل أكثر من ثلاثة آلاف رجل وامرأة وطفل من الســـيخ في غضون أسبوع واحد ودُمرت ممتلكاتهم، وأُجبر عشرات الآلاف منهم على مغادرة ديارهم.

يعكس التفســـير التقليدي لهذه الأحداث فهما مشـــتركا للسياســـة الدينية يُعد واضحا وضوح الشمس، حيث جرى النظر إلى كل من السادات والسيدة غاندي على أنهما زعيمان عَلمانيان وجرت تصفيتهما الجســـدية على يد متعصبين دينيين. إضافة إلى ذلك، يُذكر أن حالتي الاغتيال هما انعكاس لصراع أوســـع نطاقا ما بين جماعات المعارضـــة الدينيـــة والنخب العلمانية بالدولة. وما نحن بصدد مناقشـــته الآن ليس منافســـة على السلطة فحســـب، بل هو خلاف أساسي ما بين التقليد والحداثة أيضا، والدين والعلمانية[2]. وبالمثل، يُنســـب الهجوم على مجتمع السيخ في أعقاب اغتيال

السـيدة غاندي إلى المشـاعر الطائفية الدفينة لدى المجتمع التقليدي. ويُذكر جدلا أن الطبيعة الدينية لقطاعات السـكان التقليدية تجعلهم ميالين إلى هذا النوع من العنف الجماعي - واللاعقلانية - الذي لا يرتبط عادة بالحياة السياسـية الحديثة. يبـدو أن ذلك التفسـير للأحـداث بديهي مـن الناحية الظاهرية، فقـد كان قاتلو السادات أعضاء في جماعة الجهاد الإسلامية، وهي جماعة مسلحة تعمل سرا تمكنت مـن اختراق الجيش المـصري، ويُعرف أن تلك الجماعة كانـت ملتزمة بإقامة دولة إسـلامية، وكانت تنتقد توجهات ومقترحات السادات التي قدمها للغرب وإسرائيل. وعلى نحو مشـابه، كانت عملية اغتيال السـيدة غاندي عبارة عن قصاص للصدام الدموي الذي كان قد حدث قبل عدة شـهور قليلة داخـل ولاية البنجاب الهندية، حيـث بدأت الرواية بقيام جماعة مسـلحة بقيادة أحد الأصوليين السـيخ ويُدعى سانت بهيندرانوال بتحصين أنفسهم داخل معبد أمريتسار الذهبي - أقدس مزارات السـيخ. ونتيجة لذلك، طُرد - وقُتل - المسـلحون السيخ بعد هجوم دموي بقيادة الجيش الهندي وبأوامر من السيدة غاندي.

ومع ذلك اختلفت الحقيقة وراء هذه الأحداث في العديد من النقاط الرئيسـية مقارنة بالرواية السـالف ذكرها. ففي الحالة المصرية كانت السياسـات التي اتبعها أنور السـادات بعيدة كل البُعد عن كونها علمانية. حيث عُرفت الفترة التي قضاها في منصبه بالتشجيع النشط للأصولية الإسلامية من خلال مؤسسات الدولة الحديثة، فقام بتوسيع التعليم الديني على نحو كبير، وعمل على زيادة البرامج الإسلامية التي تُعرض في التليفزيون المملوك للدولة، بالإضافة إلى بناء المسـاجد مستعينا بالتمويل الحكومي. كما تعاون نظام الحكم أيضا مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر وسعى جاهدا إلى اسـتقطابها. وعلى النهج نفسه، دعمت أجهزة الاستخبارات المحلية أيام السادات طوال فترة السـبعينيات من القرن الماضي شبكة تضم مجموعات الطلاب الإسـلاميين داخل مقرات الجامعات المصرية. فمن أحـد الجوانب كان الهدف من هذه السياسـات توفير أساس جديد للسـلطة لمصلحة نظام الحكم، أساس متأصل في التقليـد الديني، وليس القومية العربية (أو العلمانية)، ومن الجانب الآخر يرجع الهدف وراء اسـتقطاب الأفكار والنشطاء الإسلاميين إلى توفير توازن للتأثير المستمر من قِبل اليسـار العلماني داخل السياسة المصرية. إن التمسك بالمعتقدات والمبادئ

الناصرية والشـيوعية هو الذي كان يخشاه السادات، وليس الأصوليين، وعلى الرغم من ذلك، كانت قدرة نظام الحكم على السيطرة على القوى التي أطلقت لها العنان محدودة. فعقب زيارة السادات التاريخية إلى القدس العام 1977 انقلب الإسلاميون على «الرئيس المؤمن» بنتائج أدت إلى قتله.

وبالمثـل، مثَّل اغتيال أنديرا غاندي إحدى التبعات غير المتعمدة نتيجة لتلاعبها بالسياسـة الدينية. قام ابن السيدة غاندي، سـانجاي، ومسؤولون كبار آخرون من حزب المؤتمر الوطني (على وجه الخصوص «زيل سـينغ»، الرئيس المستقبلي للهند) بدعـم بهيندرانـوال في محاولة لعزل الزعماء السـيخ الأكثر اعتـدالا داخل منطقة البنجاب. وكان هؤلاء السـيخ المعتدلون، المنتسبون إلى حزب أكالي دال السياسي ألد خصوم السيدة غاندي في المنطقة. وفي محاولة لشق صف أصوات السيخ ولتقويض حزب أكالي دال، قام مسـؤولو حـزب المؤتمر بدعم بهيندرانـوال، متجاهلين بذلك العديـد من تجاوزاته. ومع ذلك، أيا كانت السـيطرة التي مارسـوها على جماعات السـيخ المسلحة، فقد تلاشت تماما عندما تحصن هو وأتباعه داخل المعبد الذهبي. وارتبط أيضا ذلك التلاعب الفعال بالسياسـة الدينيـة بالتوجهات الطائفية الخاصة بحزب المؤتمر ومسـاعيه لاسـتخدام الدين بغرض التودد لأصـوات الهندوس. وعلى سـبيل المثال، لم تكن أحداث العنف المناهضة للسـيخ التي أعقبت حادث اغتيال السـيدة غاندي بمنزلة اندفاع تلقائي نتيجة لمشاعر الحزن والأسى، لكنها كانت عبارة عـن رد فعل منظم مـن قِبل زعماء حـزب المؤتمر الذين سـعوا إلى تذكير مجتمع السـيخ بوضعهم الثانوي داخل المجتمع الهندي. وعلى نحو مشابه، استخدم الحزب تهديد الإرهاب وانفصال الأقليات لأمور عديدة طوال العقود المتعاقبة بهدف حشد الدعم الهندوسي وراء حكمهم المسـتمر. وعملت عوامل الخوف والديانة والقومية الهندوسـية المستترة خلف سـتار واهٍ على تعريف الإسـتراتيجية الانتخابية لحزب المؤتمر طوال هذه الفترة.

إن ما يبدو مثيرا للاهتمام بالنسـبة إلى هذه الحقبة التاريخية هو أن الأحداث محل السـؤال لا تُعتبر شاذة، وبالمثل لا تقتصر عملية ترويج الدين بواسطة الدول الحديثة على الحالات السابق ذكرها. بل على النقيض، كان التلاعب المتعمد بالدين المحافظ أو الرجعي من قِبل النخب بالدولة طوال فترتي السـبعينيات والثمانينيات

من القرن الماضي واسع الانتشار[3]. وداخل الدول التي تُعرف بقدر من التنوع، مثل ماليزيا وباكستان وتركيا وإسرائيل والسودان وسيريلانكا والجزائر والولايات المتحدة الأمريكية[4]. سعى المسؤولون العلمانيون بالدولة ظاهريا إلى استقطاب الأفكار والنشطاء المرتبطين بالأصولية الدينية[5]. وفي كل من هذه الحالات استُخدمت التفسيرات الرجعية أو المحدودة للدين بهدف توفير تأكيد «كهنوتي» للأنماط الحالية من السلطة الاجتماعية والسياسية والإمداد بقاعدة شعبية للحكومات المحافظة من الناحية السياسية. وفي هذا الصدد كانت التفسيرات الرجعية للدين بمنزلة خاصية محورية لأوجه الجدل الأيديولوجي التي ظهرت أثناء هذه الفترة واستُخدمت لمعارضة الرؤى الليبرالية للنظام الاجتماعي[6]. باختصار، جرى استحضار «المذاهب الأصولية» الدينية بواسطة النخب في الدولة بهدف إجازة عصر جديد من السياسة المحافظة.

على الرغم من أنه ليس بالغريب قيام المسؤولين في الدولة بالانجذاب إلى الدين - حيث يعتمد الساسة على وسائل مختلفة لتأمين السلطة والحفاظ عليها - فإن انجذابهم المتطابق نحو تفسير رجعي للتقاليد الدينية يُعد أمرا خطيرا. ويبدو ذلك غير متوقع بالمرة لعدة أسباب، أولها أن النخب بالدولة هم الذين كانوا الأنصار الأوائل للرؤية العلمانية الخاصة بالتنمية القومية وذلك منتصف القرن العشرين، وفي أثناء هذه الفترة الزمنية اعترض بعض الزعماء مثل عبدالناصر في مصر ونهرو في الهند بشدة على ذلك النوع من الأيديولوجيات الدينية الرجعية التي جرى العمل بها فيما بعد خلال حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. ولم يكن الأمر هو غياب الدين من سياسة منتصف القرن العشرين، ولكن على العكس، اتجه المسؤولون في الدولة نحو تجنب التفسيرات الأكثر تعصبا للدين التي أصبحت فيما بعد سائدة للغاية. ثانيا، يتعارض التوجه مع الافتراضات المنتشرة بأن الدولة والحداثة كانتا في الأصل علمانيتين، وأن تأثير الدين بات يتضاءل على نحو صعب تغييره. وكما توضح الأحداث المشار إليها، لم يستمر الدين فقط مرتبطا بالسياسة الحديثة بل كان أيضا محوريا لبناء رؤية بديلة للحداثة. ومن ثم، فمما يدعو إلى السخرية أن النخب العلمانية هم الذين تبنوا هذه الرؤية الدينية للحياة الاجتماعية الحديثة عن طيب خاطر.

تُبرز الفصول التالية هذا التوجه من المنظور المقارن، حيث يناقش الكتاب عملية الظهور المجدد للسياسة الدينية في سياق ثلاثة مجتمعات علمانية على نحو ظاهري: مـصر والهند والولايات المتحـدة الأمريكية. وفي كل حالة من هـذه الحالات، غُرس الالتزام بالأعراف العلمانية داخل مؤسسـات الدولـة القومية، وذلك منتصف القرن العشرين، بينما جرى استئصالها خلال العقود اللاحقة. ومع ذلك، فإن التركيز الرئيسي لهذه الحالات هو على الدور الذي قام به المسؤولون بالدولة في تسهيل هذه العملية الانتقالية وإسهاماتهم في ظهور سياسة دينية محدودة. وتعتمد الحُجة الأساسية لهذا الكتاب على التأثير الهائل - ومع ذلك المُغفل على نحو كبير - لتوجهات نخب الدولة المتغـيرة نحو الدين على التحول الأيديولوجي الذي ميـز هذه الفترة الزمنية[7]. كما يناقـش الكتاب أيضا التبعات الناجمة عن التلاعب الفعال بالدين. ومن خلال تخلي المسؤولين بالدولة عن الالتزامات المسبقة نحو الأعراف والتقاليد العلمانية - والقيام عمدا باسـتحضار روح الموضوعات الدينية المحدودة - فقد أعادوا فتح أوجه جدل ومناقشـات قديمة الأزل حول طبيعة وأسـاس المجتمع القومي، ومنحوا أيضا امتيازا لنشطاء الدين المحافظين على حسـاب أقرانهم من الليبراليين. باختصار، فإن النخب السياسـية من الاتجاه السـائد هي التي سـاعدت في تطبيع الأيديولوجيات الدينية الرجعية ونقلت هذه الأفكار إلى الاتجاه السياسي السائد[8].

إعادة النظر في السياسة الدينية

صعود العلمانية وسقوطها

لقد كانت إحدى الخصائص المحددة للفترة الزمنية التي أعقبت الحرب الباردة انبعاث السياسـة الدينية داخـل بعض الدول والمناطق حـول العالم. وهناك بعض الأمثلة على هذه الظاهرة الأكثر اتسـاعا مثل الإبادة الجماعية في البوسـنة، وظهور اليمين المسـيحي داخل الولايـات المتحدة الأمريكية، وهيمنة القومية الهندوسـية داخـل الهند، وكذلك انتشـار الأصولية الإسـلامية في جميع أنحـاء منطقتي الشرق الأوسـط وجنوب أسـيا. وقد ظل شرح هذه الظاهرة، على الرغـم من ذلك، بمنزلة تحـدٍّ حيث يتعـارض ارتباط الديـن الوثيق بالسياسـة المعاصرة مـع الافتراضات الأساسـية لنظرية الحداثة ونتيجتها الطبيعية، ألا وهـي أطروحة العلمانية[9]. لقد

افترضـت هذه النظريات جدلا تقليـص تأثير أنظمة العقيـدة التقليدية مع بداية التنمية الاقتصادية والسياسـية، فبينما أخذت المؤسسات العلمانية للدول والأسواق في السـيطرة على الحيـاة الحديثة افترض الكثيرون أن أوجـه التأثير التقليدية، مثل الكنيسـة على سبيل المثال، سوف تكون ببساطة أقل ارتباطا. وعلى نحو مشابه، أن تتراجع أهمية الدين بالنسـبة إلى الأفراد في الوقت الذي سـادت فيه هيمنة العلم والمنطق من الناحية الفكرية، وأن تسـاهم الأعراف والأفكار العلمانية في تشـكيل المستقبل، وليس الدين[10].

تعكس الحالات الثلاث البارزة في هذه الدراسة ذلك التناقض. ففي كل مثال يتم تعريف الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية من خلال التزام تجاه رؤية علمانية للحداثة وهوية قومية شـمولية. ومع ذلك، استُبدلت هذه الالتزامات على مدار الأعوام المتعاقبة بموجة من السياسـة الدينية الرجعية والطائفية. ففي مصر، مهدت الأفكار العصرية لـعبد الناصر الطريق لتفسـير محافظ أو سـلفي للإسـلام، وامتـد طوال مدة حكم من خلفه، أنور السـادات وحسـني مبـارك[11]. وفي الفترة الأخيرة كانت لغة الخطاب السـياسي تُعرف بتفسـير متزمت للإسلام متأثرا بالحركة الوهابية السـعودية[12]. أما في الهند، وعلى نحو مشـابه، فقد اسـتُبدلت بالأعراف الشمولية للقومية الهندية التي ميزت الفترة الزمنية ما بعد الاستقلال النماذج الأكثر توكيدا وشـوفينية للقومية الهندوسـية، وقد صاحبت ذلك زيادةٌ في أعمال العنف ضد الأقليات الدينية. وبالمثل، فإن صعود اليمين الديني داخل الولايات المتحدة ميز التقليص الأيديولوجـي داخل الحياة العامة الأمريكية ووضع حدا للإجماع العلماني في الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

إذن، فالسـؤال هنا هو: كيـف يمكن لأحدهم شرح الظهور المتجدد للسياسـة الدينيـة في الحالات الثلاث، مع الوضع في الاعتبار تهميـش الأيديولوجيات الدينية الرجعيـة خلال منتصف القرن العشريـن؟ وبمعنى آخر، لماذا ظـل الدين - وعلى وجه التحديد: التفسير المحافظ وفي أغلب الأحيان الرجعي للتقاليد الدينية - مؤثرا للغاية في سياسة هذه المجتمعات العلمانية الثلاثة؟

يمكن العثور على الإجابة عن تلك التساؤلات داخل أربعة أمور مترابطة. بداية، يظل الدين مرتبطا بالسياسـة الحديثة، وذلك نتيجة لعلاقته المتسـقة مع الهويات

الطائفية والشرعية الأخلاقية. حتى إذا كانت المؤسسات الدينية أقل مركزية بالنسبة إلى الحيــاة الاجتماعيــة الحديثة، يظل الدين مؤثرا على نحو هائل في بناء وحشــد الهويــات الجماعية. ويبدو هــذا مرتبطا على وجه الخصــوص بالقوميات الحديثة والنماذج الأخرى من الطائفية السياســية، وأعني هنا بالطائفية Communalism الاعتقــاد بأن أولئك ممــن لديهم هوية دينيــة أو عرقية مشــتركة لهم اهتمامات سياسية واقتصادية متشابهة (على الرغم من الطبقة الاجتماعية أو اعتبارات أخرى)، بينــما أولئك ممن ينتمــون إلى جماعات عرقية أو دينيــة مختلفة يُفترض أن تكون لديهم اهتمامات «علمانية» متشــعبة. وبالتالي، فإن إشباع رغبات واهتمامات أحد المجتمعات يُنظر إليه على أنه يتأتى بالضرورة على حساب مجتمع آخر. (في الغرب، يُعرف عادة هذا باســم التعصب الطائفي Sectarianism). تتضمن الأيديولوجيات الوطنيــة على الزخارف والرمــوز الدينية من أجل تعزيز ذلــك النوع من التضامن الاجتماعي وحشــد قطاعات الســكان على طــول خطوط طائفيــة. وفي إطار هذا السياق، يصبح الدين متشابكا بعمق مع الوطنية ويجري استحضاره لتوضيح الأصالة الثقافية. ثانيا، اللغة الأدبية المتأصلة في التقليد الديني تجعله وسيلة فعالة على نحو فريد لإجازة السياســات والآراء السياسية الحديثة. ومن خلال ربط الوجود البشري بعالم فائق الروعة، يوفر الدين إطار عمل لتفســير الأحداث السياسية وللتعبير عن الغاية الأخلاقية، وبالتالي يمنح الدين لغة معيارية للحياة العامة ويساعد على إجازة - وتقديس - السلطة السياسية أو المطالبات بتولي السلطة.

ثالثا، يتلاعب عادةً المسؤولون السياسيون من جميع الأطياف بالدين (والهويات الدينية) من أجل غايات وأهداف سياســية، ويشمل ذلك النخب بالدولة الحديثة. وعلى الرغم من اســتخدام الدين عموما لتوجيــه النقد للوضع الراهن (فيما يُعرف بالوظيفــة «النبوئية» للدين)، لم يتعارض المســؤولون في الدولــة مطلقا مع عملية مواءمة الدين لأغراضهم الشــخصية. بل على النقيض، اســتخدم المسؤولون بالدولة الدين منذ زمن بعيد لتقديس السلطة السياسية ولإشباع علاقات السطوة والهيمنة داخــل إطار من الســلطة الشرعية. ويعتبر الغرض من هــذه الوظيفة «الكهنوتية» للدين هو تهيئة مجموعة وقتية من علاقات الســلطة داخل إطار عمل معنوي أكثر اتســاعا وبقاء. وفي كلا المثالين - ســواء كان نبوئيا أو كهنوتيا - الهدف الأساسي هو

ربط الاهتمامات السياسية الضيقة لإحدى الجماعات المعينة مع رؤية أكثر اتساعا تتعلق بالغرض الأخلاقي والوطني والديني.

على الرغم من قيام الأمور الثلاثة الأولى بتقديم المساعدة في شرح الارتباط المستمر للدين بالسياسة الحديثة شرحا واضحا، يبقى السؤال قائما عن سبب سيطرة التفسير المحافظ أو الرجعي للتقليد الديني، وليس التفسير الأكثر شمولية أو ليبرالية. يمكن إيجاد شرح لذلك الأمر داخل السياق التاريخي، خصوصا عند التحدث عن التوجه المتغير للنخب بالدولة نحو رؤية محدودة للدين والمجتمع. ويشكل هذا الجانب الأخير من السياسة الدينية المعاصرة محور التركيز الرئيسي لهذا الكتاب.

وكما سيتضح في الجزء التالي، تأرجح موقف النخب بالدولة تجاه الدين في النصف الثاني من القرن العشرين على نحو هائل. ففي حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي كان المسؤولون بالدولة هم من تبنوا الدعوة الصريحة لتبني مفاهيم تحررية للتنمية القومية، حيث شجعوا رؤية شمولية للدين والمجتمع وسعوا إلى غرس الأعراف العلمانية داخل مؤسسات الدولة القومية. وكانت سياسة الحكومة في أثناء هذه الفترة ترتبط ببعض القضايا مثل تخفيف حدة الفقر، والتنمية الاقتصادية التي ترعاها الدولة، والعدالة الاجتماعية. لقد كانت تلك هي اللحظة التاريخية التي حددت نظرية الحداثة والاعتقاد أن الحداثة هي، طبقا لتعريفها الدقيق، علمانية وتحررية. وفي هذا السياق، لا تستوجب العلمانية بالضرورة القضاء على الدين من الساحة العامة (على الرغم من تأييد كثيرين لهذا البديل)، وعلى العكس، فقد نُظر إلى العلمانية في منتصف القرن العشرين على أنها المانحة لأساس المواطنة التي لم تكن متأصلة لدى أي هوية دينية معينة. وبالتالي، فقد جرى إدراك الأعراف والهويات العلمانية على أنها آلية ضرورية لدمج قطاعات متنوعة من السكان، بهدف تكوين إطار عمل سياسي مشترك. ومن جانب آخر، فإن القوى الاجتماعية المحافظة والأفكار الدينية الرجعية التي اعتنقوها قد ارتبطت على نحو نموذجي بماض رجعي، ونُظر إليها باعتبارها عقبة في طريق نوع الإصلاح الاقتصادي والسياسي الذي شجعته الدول الحديثة.

ومع ذلك وفي أثناء حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، تضاءل التزام النخب بالدولة نحو التغيير الاجتماعي وتقلص معه إخلاصهم تجاه رؤية

علمانية للحياة الوطنية، وبالتالي تخلى زعماء الدول ومسـؤولون سياسـيون آخرون من الاتجاه السائد عن دعمهم لرؤية ليبرالية للدين والمجتمع لمصلحة أيديولوجيات دينية محافظة أو رجعية. وطوال هذه الفترة، استُخدمت التفسيرات الرجعية للتقاليد الدينية لمجابهة السياسـة اليسـارية وإقرار الأنماط الهرمية للنظام الاجتماعي، كما استُخدمت أيضا الرؤى المحدودة للهوية القومية بهدف تقوية نماذج الولاء الطائفي والانجذاب نحو فكرة متجانسة من الهوية الجماعية. وكان ذلك بمنزلة وسيلة مهمة ساهمت في تقليص أهمية الطبقة الاجتماعية داخل السياسة الوطنية، وأيضا لتوليد الدعم الشعبي لمصلحة أجندة سياسية محافظة. كما كان جزءا مهما من ديناميكية الحرب الباردة. وفي هذا السياق، فقد اتخذت النخب بالدولة إما موقفا ضعيفا ضد الطائفيـة الدينيـة - غير راغبين في معارضة القوى الثقافية المحافظة - وإما سـعوا بنشاط إلى اسـتقطاب مثل هذه القوى لمصلحة أغراضهم الخاصة. إن هذا الموقف المتغير الذي اتخذه المسؤولون بالدولة نحو الدين الرجعي قد دل على تحول جذري عن الممارسـة السـابقة. وعلى الرغم من تأييد نشـطاء الدين المحافظ فترة طويلة رؤيـة دينية للحياة الاجتماعية، فقد أدى القمع الذي مارسـه زعماء الدول في أثناء الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي إلى القضاء على نفوذهم، ومع ذلك فقد تغـير ذلك على نحو كبير في أثناء السـبعينيات والثمانينيـات حينما نظرت النخب بالدولة إلى رموز الدين المحافظ على أنهم جمهور من الناخبين يُفضل التودد إليهم، وليسوا حركة ينبغي قمعها. وهكذا، عكس التبني اللاحق للأفكار الدينية المحدودة مجموعة جديدة من الأولويات، فبدلا من العمل كأداة للتغيير الاجتماعي، سـعت سياسـة الدولة إلى تجسـيد الأنمـاط الحالية من الهرم الاجتماعـي. وفي خضم هذا العصر الجديد، سوف يجري استخدام الدولة والدين للمحافظة على الوضع الراهن وليس لتغيره.

الرؤى المتنافسة للأمة

إن أكـثر الأمور من حيث الأهمية في هـذه الحالات هو صراع ليس بين التقليد والحداثة - ولا بين النخب العلمانية والمعارضة الدينية - ولكنه بين الرؤى المتنافسة للحياة الاجتماعية الحديثة. بمعنى آخر، هي تعكس صراعا مستمرا من أجل تعريف

الأمة. طبقا لما توضحه الخلافات الأيديولوجية التي حدثت في أثناء القرن العشرين لم تكن الحداثة، وفقا لتعريفها، رشيدة أو فردية أو ليبرالية. على النقيض، جرى تعريف الأشــكال المتنافسة للتنظيم الاجتماعي - الفاشية، الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية، الشــمولية الشــيوعية - طبقا لصراع مســتمر بــين المفاهيم والأفــكار «المنفتحة» و«المنغلقــة» للمجتمع[13]. ولم يمثــل أي منهم تراجعا في التقليد؛ على العكس، فقد جســد كل منهم رؤية مختلفة للحيــاة الاجتماعية الحديثة، حيــث التزم المجتمع المنفتح بالقيم التنويرية لحرية الفرد، والتزم بالمنطق وســيادة القانون، بينما وُصفَ المجتمع المنغلق بأنماط هرمية من النظام الاجتماعي ومركزية الســلطة السياســية. وسواء كانت فاشية أو شيوعية أو قومية عرقية، فقد طُرحت الوحدة السياسية من خلال هذا المنظور بناء على مســتوى عال من التجانس الثقافي. وعلى الرغم من أن هــذه الرؤية الرجعية للحياة الاجتماعية قد تكــون مضادة لأعراف التنوير الخاصة بالمجتمع الليبرالي، فقد كانت على الرغم من ذلك نتاجا للعصر الحديث.

كان لأوجه الجدل بين الرؤى الشمولية والمحدودة للحياة الاجتماعية تأثير قوي في السياسة الدينية طوال فترة الخمسين عاما الماضية، وفي كل حالة من حالات هذه الدراســة توقفت أوجه الجدل بشأن النظام الاجتماعي أمام التساؤل ما إذا كان من الــضروري تعريــف الأمة من منظور علماني أو ديني. بمعنــى آخر، هل من الممكن منح دين واحد الأسبقية داخل مؤسسات الدولة القومية، أو هل ينبغي ألا تتبع تلك المؤسسات سياسة التمييز فيما يختص بأمور العقيدة؟ ويبدو ذلك للوهلة الأولى أنه نــزاع ديني حول توافق الأعراف العلمانية والدينية، ومن ثَم يؤدي ذلك إلى الخوض في اختلافات قديمة الأزل حول الجدارة النسبية لخلق مساحة مستقلة داخل المجال العــام لا يتمكن الدين المنظم من التطفــل عليها. ويؤمن أولئك ممن يؤيدون دورا أكثر مركزية للدين في الحياة العامة - ويختلفون مع فكرة المجال العام المســتقل - بأن الدين يُعد ضروريا لإشباع الرغبات الذاتية للمجتمع المسيطر. ويُنظر إلى الدين عــلى أنه مصدر للفضيلة ورمــز لالتزام المجتمع بنظام أخلاقــي فائق، بينما ينزعج المعارضون لمثل ذلك الدور الشــامل الذي يمارسه الدين في الحياة العامة من التأثير الفاســد الذي ســوف تلحقه السياســة بالدين، ويؤمنون بأن العلمانية هي وسيلة مهمة لحماية الدين من الآثار الســلبية للتســييس. وبالمثــل، تميل الأقليات الدينية

نحو التصدي إلى الارتباط المتسق بين الدين والحكومة وذلك لخوفهم من التهميش، واحتمال أن يصبحوا مواطنين من الدرجة الثانية. وبالتالي، فإن الجدل القائم هو أن نظامـا علمانيا وحده – نظام لا يربط بين الهويـات الدينية والوضع المدني – يمكنه توفير أسـاس مبني على عدم التفرقة لأسـلوب حكم مجتمعـات متعددة الأعراق ومتعددة الديانات.

ومع ذلك وعلى مستوى أعمق، يعكس ذلك الجدل حول الدين في الحياة العامة الانقسـام سـالف الذكر بين المفاهيم والأفكار الليبرالية والرجعية للمجتمع. وعلى نهـج المجتمع المنفتح، يفترض أن تعتمد المفاهيم والأفكار المدنية عن القومية على الكوزموبوليتية التي تتبع سياسـة عدم التمييز، والتـي تمنح العضوية للجميع من داخـل حدود أراضي إحدى الدول القومية. ومن جانب آخر، تربط القومية العرقية أو الطائفيـة الدينية بوضوح الموقف السـياسي بالعضوية داخـل أحد المجتمعات العقائديـة، وهكذا فهي تمنح الأولوية للمجتمعات الدينية أو العرقية المهيمنة على حسـاب الأقليـات. وبالتالي، فإن المحور الرئيسي في هذا الجـدل هو ما إذا كان من الممكـن تعريف المجتمع (وبالتالي الأمة) من خلال قيم الاحتواء والتسـامح، أم أن الإرادة (والأفكار العرقية) لقطاع معين من أغلبية السـكان هي المسـيطرة. بمعنى آخر، هل من الـضروري منح المجتمع المهيمن – وهويته الدينية – الأفضلية داخل الحقل السـياسي؟ أو هل هناك أي التزام على عاتق سـلطات الدولة لحماية حقوق الأقليات والتنوع الثقافي؟ وباختصار، هل من الواجب السـيطرة على الحياة العامة بواسطة توجهات الأغلبية للمجتمع المنغلق؟ أم هل يجب أن نتصف برحابة الصدر فيما يتعلق بالتنوع، وبالتالي تعكس قيم التنوير للمجتمع المنفتح؟

يُعتـبر الدين مركزيا بالنسـبة إلى أوجه الجدل المشـار إليها؛ لأنـه يوفر قاعدة أخلاقيـة لكل من هذه الرؤى المختلفة للمجتمـع، ويعكس ذلك التناقض ما يطلق عليـه آبلباي الالتبـاس الجوهري للدين: ألا وهو التوتر المسـتمر بين التفسـيرات المتنافسة لدين ما ونمط الحياة الاجتماعية الذي يتصوره كل من هذه التفسيرات[14]. وعلى سـبيل المثال، توفر التفسـيرات الليبرالية أو «العصرية» للدين أساسا لمصلحة النـماذج المدنية للقومية ونماذج أخرى من الحياة الاجتماعية الشـمولية، كما توفر الأسـاس لنوع التسـوية الأساسـية اللازمة للتعايش الهـادئ للمجتمعات متعددة

الأعراق ومتعددة الديانات من خلال التسامح والإنصات للأفراد والآراء المتنوعة[15]. وفي هذا السـياق، يتخلى كل فرد (ومجتمع) عن حقه في الأفضلية الدينية والعرقية نظـير تنازل الآخرين عن مطالب مشـابهة. وعلى العكس، تعمل عادة التفسـيرات الرجعيـة للدين (أو المذاهب الأصولية) على تأكيد القومية العرقية ورؤى محدودة أخرى من الحياة الاجتماعية. ويجادل أولئك ممن يدعمون قومية دينية واضحة بأن إشباع الرغبات الذاتية والجماعية يتطلب مجالا عاما مُعرفا بواسطة الأفكار العرقية والدينية لمجتمع الأغلبية. ومن هذا المنطلق، فإن الحرية هي شـأن جماعي يستلزم دورا أكثر محوريـة للدين داخل الحياة العامة، وبالتالي فإن القدرة والتسـامح مع التنوع لا يُعتبر أهلا للتقدير، ولا يُعد أيضا نفعيا إذا تأتى على حساب مصالح الأغلبية أو تعارض مع إرادة الله.

إذن، يُعتـبر الـصراع من أجل تعريـف الأمة في جوهره جدلا حـول كيفية بناء الحداثة: شمولية أم محدودة، ليبرالية أم رجعية. وبناء على ذلك فهو يعكس كلا من الاختلافات الدينية والسياسية حول كيفية تفسير تقليد مشترك. إن ما يثير الدهشة عـلى وجه الخصوص فيما يتعلق بالحالات محل التسـاؤل هو الدور المتغير للدولة بشـأن تلك القضايا تحديدا، فعلى الرغم من كون زعماء الدول المدافعين الأساسيين عن المفاهيـم والأفكار التعددية للنظام الاجتماعـي في منتصف القرن العشرين - واعتناقهـم للدين الليبرالي أو العصري الذي كان سـائدا في أثنـاء تلك الفترة - فقد تغير هذا في العقود اللاحقة عندما تخلى المسؤولون بالدولة عن معارضتهم للأفكار الطائفيـة واحتضنوا قومية دينية أكثر وضوحا. وبالتالي، نُزعت الشرعية عن الأعراف الليبرالية والعلمانية، وأصبحت الرؤية الرجعية للمجتمع مغروسة داخل مؤسسات الدولة. وعـلى الرغم من عودة ظهور التنافس بين النخب بالدولة ونشـطاء الدين المحافظ في أثناء حقبتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، فقد كان هناك اختـلاف طفيف فيـما يتعلق برؤاهم عـن الأمة (على الأقل داخـل مصر والهند)، وبالتأكيـد فقد تنافسـت هذه المصالح السياسـية المتعارضـة بعضها مع بعض في سـبيل وضع حجاب على الشرعية الثقافية، حيث احتكم كلا الجانبين إلى التوجهات الطائفية لأغلبية السكان باعتبارها أساسا لمطالبتهم بالحكم. ونتيجة لذلك، استفادت التفسـيرات الرجعية للدين على نحو هائل من التوجه المتغير للنخب بالدولة، بينما

تـــم عزل أنصار الدين الليـــبرالي (والعلمانية التعددية) إلى حالـــة أقرب إلى الغياب. وباختصار، كان للتلاعب الفعال بالدين بواســـطة المســـؤولين بالدولة تأثير هائل في المفاهيم الشعبية للأصالة الدينية والثقافية، وبالتالي في التعريف السائد للأمة.

إطار عمل الدراسة

هناك غرضان من هذه الدراســـة، أولهما الســـعي إلى توضيح الرواية، فهي تعيد فحص السياســـة الدينية لكل من مصر والهنـــد والولايات المتحدة الأمريكية، وتلقي الضـــوء على عناصر من الســـجل التاريخـــي التي قد تكون غـــير معروفة أو مغفلة باعتبارها شـــاذة. إن عملية تشـــجيع الدين الرجعي بواسطة المسؤولين بالدولة تُعد ظاهـــرة متغـــاضى عنها على نحو كبـــير، ومع ذلك فهي محوريـــة فيما يختص بفهم الظهور الجديد للسياسة الدينية طوال العقود الحديثة. وتعتمد الفصول التجريبية للكتاب، بالتالي، على وصف دقيق لتوفير تغطية شـــاملة عن الأحداث محل السؤال، وتحتـــوي على مواد لا يســـهُل العثور عليها في مكان آخر. ومن ثَم، تروي الدراســـة جانبـــا مـــن الرواية التـــي لم يُنظر إليها داخـــل الروايات التقليديـــة التي تحكي عن صعـــود المذاهب الأصولية الدينية، ويُعد ذلـــك التأكيد على السرد التاريخي واضحا في الاتجاه المنهجي للدراسة، حيث تستخدم تحليلا تاريخيا مقارنا يركز على العديد من الحالات التي يجري تعريفها من خلال تسلســـل مشترك من الأحداث التي تمت في الفترة الزمنية نفســـها تقريبا[16]. وعلاوة على ذلك، جـــرى اختيار الحالات لإلقاء الضوء على التنوع الديني والثقافي، وبالتالي جعل الاتجاهات المشتركة أكثر وضوحا.

والهـــدف الثاني من هذا المشروع هو توفـــير إطار عمل نظري أكثر دقة لمصلحة تفســـير السياســـة الدينية الحديثة[17]، وهذه هي القاعدة التـــي بُني عليها الفصل الأول، حيـــث يـــشرح الجزء الأول منه ارتباط الدين المســـتمر بالحياة والمؤسســـات السياسية الحديثة. وتكمن الحُجج الرئيسية لهذا الفصل في حدوث السياسة الدينية في إطار الســـياق الأيديولوجي للدولة القومية، وأن الدين يعتبر متشـــابكا على نحو جوهري مع الهويات الوطنية أو الطائفية، ومن ثم لا تعكس الأيديولوجيات الدينية (والمذاهب الأصولية) عودة إلى التقليد في حد ذاته، ولكن على العكس فهي تعكس إعادة البناء الأيديولوجي للتقليد لمصلحة ســـياق حديث[18]. وهناك فكرة رئيســـية

ثانية لهذا الفصل وهي مدى تعقيد السياسـة الدينية الحديثة. فعلى الرغم من أن رموز ولهجة خطاب التقليد الديني قد تكون خاصية مشـتركة في الحياة السياسـية المعاصرة، فإن ما يُقصد بالطبيعة المختلفة للدين هو وجود تباين في تفسـير الدين والغايـات التي مـن أجلها قد اسـتُخدم. وبمعنى آخر، تُطلع التفسـيرات المختلفة للأديان الرؤى المتنافسة داخل المجتمع وبالتالي يجري تحريكها إما دعما أو معارضة للنظام الاجتماعي الحالي.

وعلى الرغم من ميل معظم تفسيرات السياسة الدينية المعاصرة نحو التركيز على الحركات الاجتماعية التي صاحبت المذاهب الأصولية الدينية، فإن المتغير الأسـاسي في هـذا التحليل هو التوجه المغايـر للنخب بالدولة تجاه الدين الرجعي. وطبقا لما أناقشه داخل هذا الكتاب، لا تعتبر الأفكار التي صاحبت المذاهب الأصولية الدينية جديدة، مثلها مثل العديد من المنظمات. وعلى الرغم من اسـتعانة هذه الحركات بوسائل جديدة لترويج رسالتهم في الفترة ما بعد العام 1970 تقريبا، لم تتغير الرؤية ولهجة الخطاب الضمنية على نحو بارز منذ عقود سابقة، ومع ذلك فإن ما قد تغير بالفعـل هو السـياق، حيث تغير على وجه التحديد وعـلى نحو كبير موقف زعماء الدول (ومسؤولين سياسيين آخرين من الاتجاه السائد) نحو الرؤى المحدودة للدين والمجتمع في أثناء حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. ولا يعني هذا أن المسـؤولين في الدولة هم الذين خلقوا المذاهب الأصولية الدينية أو أن العوامل الأخرى ليسـت مهمة، على العكس، فإن الحجة الرئيسـية هي التأثير الهائل الذي تسـببت فيه محاولات استغلال التفسيرات الرجعية للدين على الخطوط السياسية للأفكار وللنشـطاء المنتمين إلى ذلك التيار وباختصار، فإن المذاهب الأصولية الدينية قـد حُرضت على نحو كبير بواسـطة الدولة الحديثة والنخب العلمانية سـعيا وراء استقطاب الدين لأغراضهم الخاصة.

وهكـذا، تركز الفصول التجريبية على التحـول الأيديولوجي الذي ميز كلا من هـذه الحالات. ومـن ثَم فإن التأكيد هو على التفسـيرات المختلفـة للدين وكيف أرشدت الرؤى المختلفة للمجتمع. وتسلط فصول الكتاب الضوء على الموقف المغاير للنخب بالدولة نحو المفاهيم والأفكار الرجعية للسياسـة الدينية وتأثيرها في أوجه الجدل حول كيفية تعريف الأمة، ثم تُقسم بعد ذلك كل حالة إلى جزأين ليُطرحا في

هيئة فصلين منفصلين، ويبحث الفصل الأول من كل دراسة حالة عملية غرس رؤية ليبرالية علمانية للحداثـة في أثناء الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة والتخلي اللاحق عن الرؤية العلمانية. ويؤكد الجزء الأول من السرد التاريخي الارتباط ما بين سياسة الدولة تجاه الدين والصعود المقابل للنظام العلماني وسقوطه، ثم يبحث الفصل الثاني من كل دراسة حالة التداعيات الناجمة عن هذه السياسات. وفي كل مثال، أدى الجهد المبذول من جهة النخب بالدولة بهدف اسـتقطاب رؤية محدودة للدين والمجتمع - وخلاف ذلك لإشعال اللهيب الطائفي لمصلحة مكاسب سياسـية -إلى إضعاف المحاولات السابقة المراد بها إقامة هوية قومية شمولية، كما أسـهم في إضفاء الصبغة الطائفية على الحياة العامة والاستقطاب اللاحق للمجتمع. إن ما نتج عن ذلك هو سياسة مسببة للشقاق على نحو كبير، تعمل فيها الاختلافات الدينية على إرشاد خطوط الصدع للخلاف السياسي.

الفصل الثاني هو أول الفصول التجريبية، حيث يرصد نشـأة القومية العلمانية داخل مصر والسـقوط اللاحق لها. ويكمن الرئيسي للفصل في الصراع المسـتمر منذ زمن بعيد حول ما إذا كانت الرؤية العلمانية للنظام الاجتماعي مسيطرة داخل مصر أم هل يقوم الدين – الإسـلام على وجه التحديد - بحكم كل من الدولة والأمة[19]. لقد شـجعت مؤسسات الدولة في أثناء عهد عبدالناصر شـكلا مختلفا وليبراليا من الدين الإسـلامي دعـم رؤية نظم الحكـم العلمانية للقومية العربية والاشـتراكية. واسـتُخدم ذلك التفسـير الليبرالي للتقليد الإسـلامي من أجل دعـم برنامج للثورة الاجتماعية وتشـويه الخصوم السياسـيين الذين أيدوا قراءة أكثر سـلفية أو حرفية للإسـلام. وبالتالي وقعت هذه التفسيرات المتنافسة للإسلام في الفخ المتعلق بالصراع السـياسي (والأيديولوجي) ما بين الوطنيين العرب وخصومهم داخل جماعة الإخوان المسـلمين ومعاقل أخرى للتشـدد الديني والسياسي. وأثرت سيطرة عبدالناصر على الدولة بشـكل كبير في نتيجة هذا الجدل وسـاعدت في غرس رؤية علمانية للتنمية الوطنية داخل الحياة العامة المصرية.

لقـد أضرت هزيمة مصر في حرب يونيو 1967 مـع إسرائيل بمصداقية المشروع الناصري على نحو كبير، كما أشعلت أيضا إعادة تقييم للمُثل العليا التي قدمتها الثورة المصرية في العام 1952. وعلى الرغم من كون القضايا الضمنية اقتصادية وسياسـية،

كانت لغة الحوار المستخدمة دينية، وهو ما أدى - بناء على هذا السياق - إلى إحياء الجدل العلماني الإسلامي، ومع ذلك كانت المحصلة هذه المرة مختلفة. تخلى خلف عبدالناصر، أنور السادات، وزعماء دول آخرون عن الخيار العلماني لمصلحة إسلام سلفي متأثر بالمملكة العربية السعودية، وسعت «ثورة التصحيح» التي قام بها السادات إلى استقطاب، وليس مواجهة، الرؤية الإسلامية واستخدامها لبناء قاعدة جديدة لسلطة الدولة. واستوجبت هذه الإستراتيجية الدخول في تحالفات مع أولئك الذين عارضوا عبدالناصر في السنوات الماضية، مثل جماعة الإخوان المسلمين، وملاك الأراضي وبعض الزعماء العرب. كما تضمنت أيضا استخدام الدين المحافظ لوصم اليسار السياسي وتحريك المشاعر الشعبية تأييدا لسلطة الدولة. لقد وضعت هذه السياسات علامة بارزة، كونها انفصالا رئيسيا عن الإرث الناصري وتخليا عن التوجه العلماني الذي ولدته ثورة 1952 في مصر.

يبحث الفصل الثالث في التبعات التي ظهرت على الأمد البعيد نتيجة للسياسات التي وضعها السادات، فعلى الرغم من قيام عبدالناصر بتشجيع رؤية متحررة للإسلام، أصبح هناك تفسير أكثر رجعية منتشر تحت حكم السادات. وهو الذي صاحبته رؤية محدودة للحياة الاجتماعية ساهمت في وصم الأقلية المسيحية القبطية داخل مصر وتشويه سمعة الأعراف العلمانية وترسيب رد فعل عنيف ضد التقدم المجتمعي الذي أمنه وجود المرأة. ويرجع السبب وراء هذه التغيرات على نحو كبير إلى تأثير المملكة العربية السعودية في أثناء العصر الذي أعقب العام 1967، كما يرجع سببه أيضا وعلى الرغم من ذلك إلى عدم قدرة السادات أو من خلفه - حسني مبارك - على السيطرة على القوى التي أطلقا لها العنان. وعلى الرغم من كون نظام حكم مبارك أكثر تميزا فيما يتعلق بمنظوره تجاه الدين، فلم يقم مطلقا بمعارضة مركزية الإسلام داخل الحياة العامة المصرية. وعلى النقيض، فقد سعى نظام الحكم إلى تصوير نفسه على أنه المدافع الأصلي عن المعتقد الديني داخل المجتمع المصري. وعلاوة على ذلك، فإن تحالف مبارك مع المؤسسة الدينية الرسمية في سنوات التسعينيات من القرن الماضي أدى إلى مزيد من التوطيد للتفسير الرجعي للإسلام داخل مؤسسات الدولة المصرية. وضمن إحدى المحاولات التي قام بها نظام مبارك لمجابهة التحدي الأيديولوجي للمجاهدين الإسلاميين، فقد منح نظام

الحكم درجة عالية من الاستقلالية لرجال الدين الذين اختلفت رؤيتهم للمجتمع بشكل بسيط مقارنة برؤية المعارضة الإسلامية، وكانت النتيجة بيئة ثقافية محيطة تم خلالها الهجوم على الحرية الفكرية وقطاعات السكان من الأقليات والتعبير الخلاق عن الرأي بمصادقة رسمية. أصبح نظام الحكم أشبه بـ«سجين الإسلام»[20]. وذلك طبقا لوصف أحد المحللين.

يناقش الفصل الرابع صعود العلمانية التي أسسها نهرو في أعقاب استقلال الهند وسقوطها، وأحد الخصائص المركزية لهذه الحالة هو الأسلوب الذي اتبعته التفسيرات المختلفة للدين لإرشاد الرؤى المتنافسة للسياسة والأمة من زاوية تاريخية. وكان ذلك واضحا في التوترات التي حدثت ما بين التفسير الشمولي للهوية الهندية الذي ناصره وأيده المهاتما غاندي والقومية الهندوسية القصرية لجماعة راشتريا سوايمسافيك سانغ (RSS)[*] والمنظمات الطائفية الأخرى. حيث جسد كل منظور تفسيرا مختلفا على نحو جوهري للتقليد الهندوسي ورؤية مختلفة للنظام الاجتماعي. على سبيل المثال، نظر غاندي إلى التسامح وعدم استخدام العنف على أنه صفة محورية للهندوسية وكان ذلك هو الأساس الذي بُنيت عليه رؤيته الشمولية للمجتمع الهندي. ووضع نهرو القومية العلمانية بناء على تلك الأفكار، رغم اختلاف توجهاته الدينية مع غاندي، ومع ذلك فقد أيد كلاهما منح عضوية الانضمام إلى الأمة لجميع من يعيشون داخل حدود أراضي الدولة. ومن جانب آخر، فقد رفضت جماعة راشتريا سوايمسافيك سانغ مفهوم غاندي عن التقليد الهندوسي ورؤيته الشمولية للأمة. وبناء على المنظور الذي اتخذته الجماعة، كانت الهندوسية بحاجة إلى إعادة إصلاحها وتشكيلها لكي تصبح تقليدا متشددا وحازما ووحدويا. وبالمثل قام أعضاء راشتريا سوايمسافيك سانغ والمنظمات التي ظهرت فيما بعد بتأييد قومية عرقية اقتصرت عضويتها على الهندوس. وشكلت هذه الاختلافات حول الدين والمجتمع خطوط الصدع داخل السياسة الهندية لفترة طويلة من القرن العشرين.

على الرغم من الالتزام الشديد لحزب المؤتمر، المهيمن تاريخيا، بنظام سياسي علماني - ومعارضته للطائفية الهندوسية في أثناء عصر نهرو - فقد تغير ذلك في أعقاب فترة الطوارئ (العام 1977 فصاعدا). وفي أثناء هذه الفترة الأخيرة سعت أنديرا غاندي، وفيما بعد ابنها راجيف، إلى استقطاب خطاب القومية الهندوسية باعتباره

(*) Rashtriya Swayamsavek Sangh هي منظمة هندوسية يمينية شبه عسكرية تأسست عام 1925. [المحررة].

أساسا للحشد الشعبي. وقد كان ذلك واضحا في الإستراتيجية الانتخابية للحزب التي اعتمدت على الأغلبية في فترة الثمانينيات من القرن الماضي، حيث استغلت الخوف من انفصال الأقليات وانجذبت إلى هوية دينية من أجل حشد الدعم ضمن المصوتين الهندوس داخل «الحزام الهندي»، وهي منطقة المتحدثين باللغة الهندية في شمال ووسط الهند. إن ذلك التسييس للدين الذي تم بواسطة نشطاء حزب المؤتمر استوجب أيضا التخلي عن الرؤية العلمانية للقومية الهندية. ومع ذلك وبنجاحهما في استقطاب الطائفية الهندوسية، تنازل كل من أنديرا وراجيف غاندي على نحو فعال عن الجدل الأيديولوجي لمصلحة خصومهم السياسيين في مجموعة السانغ باريفار (مجموعة تشمل المنظمات الهندوسية وتضم منظمة راشتريا سوايمسافيك سانغ) وساعدا على استئصال العلمانية باعتبارها أحد مبادئ الدولة الهندية.

وعلى الرغم من فاعلية تلاعب حزب المؤتمر بالسياسة الدينية على الأمد القصير، كانت هناك تبعات غير متعمدة أسهمت في تقليص فائدته على الأمد الطويل، حيث اعتُبرت عملية اغتيال السيدة غاندي من أحد هذه الآثار. إضافة إلى نشأة التوترات الطائفية وتطبيع القومية الهندوسية واتخاذها خطابا أيديولوجيا. وذلك هو محور تركيز الفصل الخامس. وباعتبارها أيديولوجية تنافسية، فقد شهدت فكرة الهندوتفا (حرفيا تعني الانتماء الشديد لمبادئ الهندوسية) تراجعا منذ اغتيال المهاتما غاندي على يد أحد المتطرفين الهندوس في العام 1948. وعلى الرغم من احتفاظ هذه الأيديولوجية الطائفية بالدعم على مستوى السواد الأعظم من الشعب - وحتى وسط نشطاء حزب المؤتمر - كانت هناك قومية هندية علمانية مسيطرة على المستوى القومي. وقد كانت مساعي حزب المؤتمر إلى استقطاب تلك الأفكار في أثناء فترة الثمانينيات من القرن الماضي ضرورية لجلب الأفكار الطائفية المتعلقة بالقومية الهندية إلى الاتجاه الأيديولوجي السائد. ومع ذلك لم يكن حزب المؤتمر هو المستفيد الرئيسي من هذا التحول، على العكس استفاد حزب بهاراتيا جاناتا (BJP) الوطني الهندوسي وعناصر أخرى في جماعات السانغ باريفار. ويساعد هذا السياق الأيديولوجي المتغير في شرح الصعود المفاجئ والسريع لحزب بهاراتيا جاناتا (BJP) في مطلع التسعينيات من القرن الماضي الذي بدأ من حالة أشبه بالغموض حتى وصوله إلى أعلى سلطة في الدولة خلال عشر سنوات فقط.

يفحص الفصل الســادس اتجاهات مماثلة في السياق المتعلق بالولايات المتحدة الأمريكيــة. وعــلى نفس نهج الحــالات الأخرى من هــذه الدراســة، وهو عاودت السياســات الدينية الظهور من جديد في أثناء حقبتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي في ســياق الجدل الموجود منذ زمن بعيد حول الدور المناســب للدين في الحيــاة العامة. وعلى الرغم من تأصل الالتزام الأســاسي بالتســامح الديني عند تأســيس الولايات المتحدة، فــإن التاريخ الأمريكي يُعد مشــبعا بالأمثلة التي توضح التمييــز الديني والرؤى المســيحية للقوميــة الأمريكية. ويعكس هــذا حقيقة أن القومية الأمريكية متأصلة في الروايات الدينية، على الرغم من كونها تعرض توجهات متنافســة. وقد اعتمــد «الدين المدني» في أمريكا، في أوج ازدهاره، على تفســير غير طائفي للعقيدة المسيحية ومتوافق مع التقليد العلماني لأمريكا[21]. ومع ذلك، فقد كانــت القومية الدينية الضيقة وغالبا الشــوفينية أيضا خاصية شــائعة في التجربة الأمريكية. ويرتبط هذا التفسير للقومية الأمريكية بتفسير رجعي للتقليد المسيحي وفهم محدود للهوية الأمريكية.

وعلى نحو مماثل، فإن دور المســؤولين في الدولة لتســهيل نشأة رؤية محدودة للدين والمجتمع على حســاب البديــل الليبرالي كانت جديرة بالاعتبــار، وكان هذا واضحا في أثناء فترة رئاسة ريتشارد نيكسون الذي استخدم سياسة دينية خلف ستار واهٍ كجزء من حملاته الانتخابية الرئاســية عامي 1968و1972. وقد كانت السياسة الثقافية التي اتبعها نيكسون جزءا من الجهد الأكثر توسعا - المعروف بالإستراتيجية الجنوبيــة - بغرض إحداث صدع في تحالف «الاتفاق الجديد» للحزب الديموقراطي وتجميع أغلبية محافظة جديدة من خلال التقرب إلى المواطنين الجنوبيين البيض من الطبقة الكادحة. واعتمدت هذه الإستراتيجية الانتخابية للحصول على الأغلبية على خليط من الدين والوطنية والعرق من أجل مناشدة جمهور الناخبين الديموقراطيين على نحــو تقليدي. ومن خلال وضع غشــاوة على الدين والقوميــة وتحويلهما إلى «فكرة أمريكا» غير المتبلورة، سعت إستراتيجيات الحزب الجمهوري لوصم الأعراف الليبراليــة والأقليــات والــرأي المعارض على أنهم غــير وطنيين، كــما اعتزمت أيضا استخدام الدين «والقضايا الثقافية» لكي تحل محل الاعتبارات الاقتصادية باعتبارها أساسا في عملية التصويت ضمن الأمريكيين من الطبقة الكادحة.

إن نجاح إستراتيجية الأغلبية التي وضعها نيكسون هي التي مهدت الطريق لثورة ريغان في أثناء ثمانينيات القرن الماضي وأرشدت الحملات الانتخابية للحزب الجمهوري في أثناء العقود التالية. ذلك هو محور تركيز الفصل السابع. وبأسلوب مشابه لحالتي مصر والهند، أسهم الدعم الممنوح من النخب الرئيسية بالدولة منذ عهد رونالد ريغان وحتى جورج بوش الابن في رفع الحظوظ السياسية للأفكار الدينية الرجعية ومؤيديها. وعلى سبيل المثال، قدم نشطاء الحزب الجمهوري المساعدة لانضمام بعض الأفراد مثل جيري فالويل وأعضاء آخرين من اليمين المسيحي في الحزب واللحاق بالاتجاه الأيديولوجي السائد. قد غيروا بذلك من طبيعة الحزب الذي ينتمون إليه، علاوة على تغيير اتجاه السياسة الأمريكية. إن عملية تغيير المسار التي بدأت في ظل فترة رئاسة نيكسون قد تحققت بالفعل في أثناء الأعوام اللاحقة، حيث أدت إلى تغيير جذري لكل من الحزبين الجمهوري والديموقراطي. وعلى الرغم من فقدان الديموقراطيين للدعم المقدم من قِبل الجنوبيين المحافظين، فقد هُمِّش الجمهوريون الليبراليون أيضا، وذلك نتيجة لتحول مركز الثقل داخل الحزب في اتجاه المحافظين الدينيين.

كان لتأكيد السياسة الطائفية – وسياسة الأغلبية – التي ميزت عصر ريغان – بوش أثر في الانقسامات قديمة الأزل ما بين مبدأ اللاقومية الذي يجسد أصول العقد الاجتماعي للجمهورية الأمريكية، والقومية المسيحية للتقليد البروتستانتي. وقد تجسدت تلك التوترات ما بين المفاهيم والأفكار الشمولية والمحدودة لكل من العقيدة والأمة في الحروب الثقافية التي دارت في أثناء فترة التسعينيات من القرن الماضي. ومع ذلك، لم تكن السياسة الدينية التي شكلت هذا العصر استجابة من قِبل قطاعات السكان التقليديين للحداثة العلمانية وحسب، ولكنها أيضا عكست الجهد المستمر الذي قام به المسؤولون السياسيون لاستقطاب الناخبين الأمريكيين لمصلحة مكاسب حزبية. وبناء على هذا السياق، اتخذ الانقسام الليبرالي المحافظ في أمريكا دلائل دينية قوية، حيث استحضر نشطاء الحزب الجمهوري الدين المحافظ متخذين شعار الله والوطن. وعلى الرغم من ذلك، وفيما يشبه الحالة الهندية، فقد نتج عن التجاوزات التي صاحبت هذه الإستراتيجية زوالها. قد تبدو الانتصارات الرئاسية التي حققها بوش في العامين 2000 و2004 تبريرا للتحول الديني من جانب

حزبـه، ولكنهـا أدت في نهاية المطـاف إلى تجاوز خطير، حيث سـعت إدارة بوش، متأثـرة بانتصارات انتخابية ويقين ديني مضلل، لوضع مجموعة من السياسـات - منها شـن حربين فاشـلتين - التي ثبت أنها كارثية لكل من الحزب والأمة على حد سـواء. وبالتالي، مثل انتخاب باراك أوباما في العـام 2008 رفضا لإدارة بوش وعودة إلى رؤية أكثر وسـطية لكل من الدين والسياسـة. وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرة إدارة أوباما على إبطال إرث القومية المسيحية وإعادة أمريكا إلى جذورها التنويرية هـو أمر بعيـد المنال. ومع ذلك، فهو يظل تحديا رئيسـيا. إن إحياء مجال عام أكثر تسامحا هو أمر ضروري للمصلحة العامة المتعلقة بالنظام السياسي الأمريكي، ويُعد شرطا أساسيا لرأب الصدع والانقسامات الاجتماعية العميقة التي حدثت على مدار حروب الثقافة في العقود الماضية.

إعادة تفسير السياسة الدينية الحديثة

لقد مثل الظهور الجديد للسياسة الدينية خلال السنوات القليلة الماضية تحديا لعلماء الاجتماع وواضعي السياسة على حد سواء. فمنذ نهاية الحرب الباردة، كان الجهد المبذول لفهم المذاهب الأصولية الدينية ودورها في السياسة المعاصرة إحدى الخصائص المركزية للجدل السياسي والأكاديمي في أمريكا. وأصبح ذلك التحدي أكثر وضوحا في أعقاب الهجمات الإرهابية في 11 سبتمبر 2001. ومع ذلك، لا يُعتبر التطرف الديني ظاهرة إسلامية ولا يقتصر التعصب والعنف على أحد التقاليد أو غيره. وعلى النقيض، فإن أكثر خصائص السياسة الدينية المعاصرة إثارة للاهتمام هي شيوعها. إن انتشار الحركات الدينية السياسية وتسييس الدين عبارة عن ظواهر ألقت بظلالها وآثارها على العديد من المناطق

«وجد الأصوليون بيئة سياسية خصبة بمجرد تخلي زعماء الدول عن الالتزامات السابقة نحو التقاليد والأعراف العلمانية، وسعوا إلى تشجيع رؤية رجعية للدين والأمة لمصلحة أغراضهم الشخصية»

المؤلف

والتقاليد ويمكن العثور عليها داخل عدد من البلدان حول العالم. ويتسبب ذلك التوجه في حيرة أكبر بفرض اعتبار الرأي الشائع (من قبل) أن المعتقدات والهويات الدينية سوف تتقلص عند قيام أساليب التنظيم الاجتماعي الجديدة بإحداث تحول في المجتمعات التقليدية. إذن، كيف يستطيع أحدهم تفسير التأثير المستمر للدين - على وجه الخصوص التفسيرات المحدودة للدين - على السياسة الحديثة؟ وهل يعكس هذا رجوعا حقيقيا إلى الدين - «محو العلمانية من العالم»؟[1]، وذلك طبقا لما ورد عن بيرغر وآخرين - أو أنه ببساطة أسلوب دارج ومفيد لتوجيه النقد إلى إخفاقات الدولة الحديثة؟

هناك حجم هائل من الأبحاث والدراسات التي كُرست للإجابة عن هذه التساؤلات، وهناك العديد من الدراسات في الدين والسياسة التي ذاع صيتها، فضلا على دراسات الحالة التي تعمل على فحص دول وحركات معينة[2]. وعلى الرغم من ذلك، جرى تركيز معظم ذلك الاهتمام على جماعات المعارضة الدينية الرجعية، وعلى وجه الخصوص أولئك الذين يؤيدون استخدام العنف. وقد أُثيرت الأولوية الممنوحة للجهاد الديني، والإسلامي على وجه التحديد، من خلال مناقشات السياسة الحامية التي أعقبت أحداث 11 سبتمبر. يثير ذلك التوجه العديد من المشكلات لعدد مختلف من الأسباب. فمن جانب، هو يعزز عددا من الافتراضات المضللة عن طبيعة السياسة الدينية الحديثة، ويشمل ذلك على سبيل المثال الميل إلى النظر إلى السياسة الدينية المعاصرة على إنها إما سياسية أو دينية في توجهها. وتباعا، يُنظر إلى نشطاء الدين على أنهم إما متدينون (ومناهضون للحداثة) وأما أفراد مؤثرون ومجردون من المبادئ يتلاعبون بالدين لغايات سياسية خالصة. ومن جانب آخر، فقد ساهم أيضا في نشر أحد المعتقدات بأن الدين، أو على الأقل ديانات معينة (الإسلام على وجه التحديد)، يُعتبر معاديا للمنطق والحداثة، وبذلك يكون متناقضا مع مبادئ وأعراف التنوير التي تشكل المجتمع الحر. وطبقا لهذا الرأي، فإن التحدي الرئيسي الذي يواجه الزعماء السياسيين المعاصرين يكمن في الخطر الذي تحلقه المذاهب الأصولية المناهضة للحداثة[3]. ويعد هذا المنظور مضللا على نحو كبير، ذلك على الرغم من انعكاسه من خلال وصف إدارة بوش لـ «حربها على الإرهاب» كأنها صراع بين الحرية والطغيان، والحداثة والتقليد، والدول والإرهابيين [4].

أطــرح في هذا الفصل إطار عمل بديلا لفهم السياســة الدينية المعاصرة. تكمن المقدمة المنطقية المركزية لهذا البديل في الترابط الشــديد لسيطرة الدين على الحياة السياســية الحديثــة مع الخطاب والسياســات الخاصة بالــدول القومية. وبناء على ذلــك، فإن الأيديولوجيات الدينيــة الحديثة هي بالكاد: مســتحدثة. ويُعتبر الديــن جــزءا لا يتجزأ من بناء الأيديولوجيات الوطنية أو الطائفية وخاصية شــائعة للحشد الشــعبي (والوطني). وفضــلا على ذلك، فإن الدين قادر عــلى نحو فريد على توفير اعتماد أخلاقي للإجراء السياسي. ونتيجة لذلك فهو يُعد ضروريا لإضفاء الشرعية على مؤسســات الدولة الحديثة ومطالب أولئك ممن يســعون إلى السيطرة (أو الإطاحة) بتلك المؤسســات. أما الخاصية الثانية لهذا البديل فترتكــز على رفضها للفهم الثنائي التفرع للسياســة الدينية السالف ذكرها. ويكون التركيز، بدلا من ذلك، على التفاعل ما بــين هاتين الظاهرتين والأســاليب التي يتخذها الدين لإرشــاد رؤى مختلفة من الحداثــة. ومــن ثَم، يناقــش هذا الفصــل أن المذاهب الأصوليــة الدينية لا تعكس الخــلاف ما بين التقليــد والحداثة، ولا تمثل «عــودة» إلى التقليد. على العكس، تلك أيديولوجيات تجسد تفسيرا انتقائيا للتقليد الديني وجرى تطويرها بوضوح لمصلحة سياق سياسي حديث.

يفــترض أيضا ذلك الفهــم البديل للسياســة الدينية المعــاصرة أن الظهور الجديد للنشاط الديني الرجعي عقب انتهاء الحرب الباردة لم ينشأ فجأة - أو من تلقاء نفسه - طبقا لما يفترضه الكثيرون. وكما توضحه الحالات التي يستعرضها هذا الكتاب، فإن زوال النظام العلماني قد بدأ منذ نهاية ستينيات القرن الماضي ومطلع السبعينيات منه، عندما تخلى المسؤولون في الدولة عن التزاماتهم السابقة نحو الأعراف العلمانية وتحولوا نحو الدين المحافظ. وكانت آثار ذلك مزدوجة. أولا، يرجع التوجه الأكثر اتساعا إلى فترة أبعد مما هو متعارف عليه بشــكل شــائع، وقد شكل هذا التوجه الجدل الأيديولوجي الذي ميز المراحل الأولى من القرن العشرين. وثانيا، فإن توجه المســؤولين بالدولة نحو الدين هــو بمنزلة متغير جوهري لتوضيح وشرح صعود المذاهب الأصولية الدينية. وباختصار، جرى تسهيل الظهور الجديد للسياسة الدينية عقب الحرب الباردة من خلال الإجراءات التي اتخذها المســؤولون العلمانيون بالدولة الذين تطلعوا إلى تحقيق مكسب سياسي عن طريق النفخ في لهيب الانقســام الديني. وبالتالي، لا يمكن أن يُنســب الاتجاه الأكثر

توسعا ببساطة شديدة إلى فشل مشروع الحداثة (ليست السياسة بكل بساطة)، ولا هو نتيجة لمساعي دعاة الدين (وهو ليس الدين أيضا). فهذه عوامل مهمة لكن لا يمكنها وحدها شرح التحول الأيديولوجي الذي ميز هذه الفترة. إن دور النخب السياسية العلمانية في الترويج لخطاب ديني مجاهر هو متغير ثالث ويجري تجاهله على نحو كبير، فهو بحاجة أيضا إلى الدراسة. وليس المقصود من ذلك أن الصحوة الدينية أمر يتعلق بتلاعب النخبة فقط، أو أن الحركات الاجتماعية غير مهمة. وليس المراد من ذلك أيضا ادعاء تجريد الدين من عناصره العادية. على العكس، فإن الادعاء هنا ببساطة هو أن المكاسب السياسية للأفكار والنشطاء الأصوليين جرى تحريضها على نحو بالغ عندما اختار المسؤولون بالدولة مساندتهم بدلا من قمعهم.

هل هو الدين أم السياسة؟

صدام الحضارات؟ رؤية جوهرية في السياسة الدينية

ينظر الرأي التقليدي في السياسة الدينية إلى فكرة الظهور المجدد والمعاصر للدين باعتباره رد فعل شعبيا على التوجهات الحديثة للدولة العلمانية. ويصور كتاب «التمرد العالمي» Global Rebellion لكاتبه يورغنسماير وكتاب «محو العلمانية من العالم» The Desecularization of the World لكاتبه بيرغر، من بين كتب أخرى، هذا الفهم المتعلق بإنعاش الدين بصفته إحدى أدوات معارضة العلمانية[5]. ومن هذا المنطلق، يجسد الحشد الديني الذي شهده العصر الذي أعقب الحرب الباردة تمردا للسكان المتدينين في مواجهة النخب العلمانية. وفي صميم هذه القضية نجد هناك صراعا بين أولئك الذين يسعون إلى نشر «القيم المتوارثة» للدين في الحياة العامة، وبين دولة تجسد (نظريا) القيم غير الدينية للحداثة العلمانية. وفي الوقت الذي يدعو فيه نشطاء الدين إلى عودة العصر الذهبي الأسطوري الذي مارس الدين خلاله دورا أكبر داخل الحياة العامة وعم الوفاق والتناغم، تسعى النخب العلمانية ظاهريا إلى جعل مجتمعاتها عصرية وإلى استئصال الدين من المجال العام. وطبقا لما ورد عن يورغنسماير، «تماما مثل الحرب الباردة، كانت المنافسة ما بين هذه النماذج الجديدة من السياسة المبنية على الثقافة والدولة العلمانية تتخذ منظورا عالميا وثنائيا في معارضتها، واختلافا جوهريا في الأيديولوجيات»[6].

أدرك بعـض المؤلفين أمثال هنتنغتـون وكابلان الأمر من منطلق ديني بشـكل أكـبر[7]. كان ذلـك واضحا في أطروحة «صـدام الحضارات» التي تحـاول أن تبرهن تعريـف الصراعات السياسـية المعاصرة بشـكل متزايد على طول خطـوط ثقافية. ويعتمـد ما ذكـره هنتنغتون على افتراض أن التقارب الديني والثقافي سـيؤدي دورا أكبر في تحديد التعاون والخلاف داخل العالم عقب الحرب الباردة مقارنة بالاعتبارات الإستراتيجية. وكان الأساس في ما ذكره هو المعتقد بأن أولئك الذين يعاصرون إحدى الحضارات المعينة لديهم آراء متشـابهة حول أمور كعلاقة الإنسـان بربه وبالمجتمع وبعضهـم ببعض. فضـلا على ذلك، جرى تعريـف تقاليد دينيـة مختلفة (ومن ثم تعريف حضارات) والتمييز بين بعضها وبعض من خلال تساؤل يتعلق بالقيم. وطبقا لمـا ورد عـن هنتنغتون، فإن للتقاليـد الدينية المختلفة أنماطـا متباينة فيما يختص ببعـض القضايا مثل الاحتواء والتسـامح في التنوع وقبول أنظمة المعتقدات البديلة. ومن هذا المنظور، ترتبط كل من الطائفية والهرمية والتأكيد على الرقابة الاجتماعية المتسـقة مع التقاليد الإسـلامية والآسـيوية (الهندوسـية والكونفوشيوسية)، بينما تأصلت جذور الديموقراطية الليبرالية والتمسك بالمبادئ الدستورية والمساواة وحرية الفرد في التقليد الغربي (اليهودية - المسيحية). وبناء على ما ورد عن هنتنغتون، فإن تلك الاختلافات «ليست حقيقية فحسب، بل هي أساسية»[8].

عـلى الرغم من رفض الكثيرين لفرضية هنتنغتون وادعاء يورغنسـماير «بوقوع حـرب باردة جديدة»، تظل هذه الأفـكار مؤثرة على نحو بالغ. ويعتبر ذلك صحيحا عـلى وجه التحديد فيما يتعلق بالحرب التي شـنتها إدارة بوش على الإرهاب. صور مؤيدو إدارة بوش بشـكل منتظم الخلاف على أنه صراع من أجل مستقبل الحضارة الإنسـانية وبالتـالي وصِفت على أنهـا حرب عالميـة رابعة[9]. ويكمن أسـاس ذلك الجدل في أن التطرف الإسـلامي (أو «الفاشـية الإسـلامية») يمثل تحديا أيديولوجيا للغرب مماثلا للفاشـية والشيوعية التي تفشت في الفترة من منتصف إلى آخر القرن العشرين. وفي هذا السـياق، يتصف التطرف الإسـلامي ودين الإسلام على نحو أكثر توسـعا وإلى حد نموذجي بالعنف والعدوانية المتوارثة ضد بعض القيم مثل الحرية والمنطـق والتسـامح[10]. ونجد أن الأمر الذي دفع إلى شـن حرب على الإرهاب هو معارضة الإسلام والفاشية الإسلامية لقيم التنوير. ونتيجة لذلك قيل إن الرؤية الغربية

للمجتمع المنفتح تعرضت للهجوم من قِبل مجتمع قبلي أو منغلق يؤيده النشــطاء الإســلاميون[11]. وتباعــا، جرى النظر إلى الأصولية الإســلامية على أنهــا تتعارض مع التقــدم والحداثة تظــل «التهديد القائم على النظام العالمــي الجديد [الديموقراطي الليــبرالي]»[12]. وكــما ورد في تصريح عن الرئيس جورج بوش الابن، «تلك الشــعوب تكره الحرية ونحن نقدرها ونحبها، وذلك هو سبب وقوع الصدام»[13].

يعمل الفهم الذاتي لمعظم نشــطاء الدين على تعزيز هذا الرأي المتعلق بالسياسة الدينيــة باعتبــاره خلافا أيديولوجيا بين أنظمة القيم المتباريــة. وقد افتعل المفكرون الإســلاميون أمثال ســيد قطب وحســن البنا وحســن الــترابي وآخرين مــن الكُتاب المعاصرين آراء ومناقشــات مماثلة عن مدى ارتباط القيــم الغربية بمجتمعاتهم[14]. ويدعي الإســلاميون على نحو شــائع أن الاضطرابات الاجتماعية المعاصرة التي يعاني بســببها المجتمع المســلم تتأصل جذورها في تفتيت المجتمع وفقدان مجتمع أخلاقي ومحاولات فرض حداثة دخيلة. ومن هذا المنطلق، فإن فصل الدين عن الحياة العامة والتأكيــد المفرط على الفرد يعارضان فهمهم للدين الإســلامي، كما يُنظر إليهما أيضا على أنهما منبت للفســوق والفجور. كما قيل أيضا إن هناك بعض الأمثلة التي تصف التجاوزات في الحياة العلمانية مثل الإباحية الجنســية وتحرير المرأة وارتفاع الفائدة الخاصة على الســلع العامة. ومع ذلك، لم يكن تخوف الكُتاب الإسلاميين من انعكاس بعض الآثار الســلبية لتلك التوجهات على المجتمع الغــربي، غير أن التخوف كان من النتائــج المماثلة التي ســوف تنعكس بدورها على العالم الإســلامي. ومن أجل تجنب ذلك، نادوا بـ «العودة» إلى رؤية أكثر أصالة للنظام الاجتماعي الذي تحكمه الشريعة الإســلامية والقيم النابعة من الاتحاد والمســاندة. ومن ثم، أدرك النشطاء الإسلاميون المعــاصرون، كما فعــل هنتنغتون، حقيقة الخلافات داخل منطقتي الشرق الأوســط وجنوب آسيا على أنها دينية التوجه وتحركها منافسة ما بين أنظمة القيم المختلفة[15].

وعلى الرغم من ذلك، هناك العديد من المشــكلات التي تتعلق بفهم السياســة الدينيــة. الأمر الأول هــو الثقة العمياء الممنوحة لنشــطاء الدين الرجعيين وافتراض أصالــة فهمهــم للتقليد الديني على نحــو فريد. بينما، وعلى الرغــم من الادعاءات التي تفيد خلاف ذلك، يمثل هؤلاء النشــطاء تفســيرا واحدا لأحــد التقاليد. ويرتبط بذلــك الميل إلى النظر إلى الدين طبقا لشروط متجانســة وخلط الجماعات والأفكار

المتنوعــة للخروج بمفهوم غير متبلور عن السياســة الدينية. وبالقيام بذلك، يتجاهل المــرء الصراعات التي تحدث داخل الطوائف ما بــين المجتمعات الدينية على بعض القضايــا مثل تحريف الكتاب المقدس ودور المرأة وحــدود حرية الفرد. ومما يدعو إلى الســخرية والتأمل أن المســلمين المحافظين لديهم غالبا العديد من أوجه الشــبه مع يهود «الحريدية» والمســيحيين البروتســتانت مقارنة بأوجه الشبه مع المسلمين الليبراليــين أو العلمانيــين[16]. وعلى نحو مشــابه، فإن الافــتراض بتعريف الحضارة والحداثة الغربية من خلال قيم التنوير هو إشــكالي في حد ذاته. وعلى العكس، دار في المجتمعــات الغربية طوال فترة العصر الحديث كثــير من النقاش والجدل ما بين الرؤى المنفتحة والمنغلقة للحياة الاجتماعية. إن المســاعي المســتحدثة التي اتخذتها إدارة بــوش للحد من حرية الفرد لحســاب الأمن تعكس تداعي التزام الغرب الذاتي بمعايير التنوير. باختصار، تتجاهل الرؤية الجوهرية للسياسة الدينية الغموض القائم داخل كل التقاليد - علمانية ودينية - فيما يتعلق ببعض الأمور مثل التسامح والرأي المعارض والحرية والمساواة.

هناك خاصيــة أخرى مثيرة للجدل تتعلق بالمنظور الجوهري للسياســة الدينية وهي أنها تقلل من أهمية الاعتبارات الأخرى، تحديدا الاعتبارات المادية، ويبدو هذا واضحا على وجه الخصوص في الخطاب الموجه للفاشية الإسلامية. فمن خلال تصوير الحــرب على الإرهاب على أنها خــلاف على الدين أو القيم، جــرى تقليص الأهمية الكــبرى للاعتبارات السياســية والاقتصادية عــلى نحو كبير، وبالتــالي حجبت لهجة الإرهــاب الأهمية الإســتراتيجية لمنطقة الخليج العربي الغنيــة بالنفط والاهتمامات المادية التي قد شكلت السياسة الأمريكية داخل المنطقة منذ الحرب العالمية الثانية. وعلى نحو متشــابه، حول خطاب الفاشــية الإســلامية تركيز الجدل العام بعيدا عن سياســات الحكومة – فضــلا على تاريخ التدخل الغربي في منطقتي الشرق الأوســط وجنــوب آســيا - وجــرى التركيز بدلا من ذلك على الشــعوب والديــن داخل العالم الإســلامي. وطبقاً لهذا الرأي، يكمن الســبب الرئيسي وراء الإرهاب الإسلامي داخل التقليد الإســلامي، وهو عدم خضوع الإســلام للإصلاح الديني كما حدث للمسيحية الأوروبية. تلك قراءة للسجل المعاصر تدعو إلى السخرية نظرا إلى الدور الذي قام به عدد من الأجهزة الاســتخباراتية، ومن ضمنها وكالة الاستخبارات المركزية (CIA)، في

تقديم المساعدة لإقامة حركة جهادية دولية تهدف إلى التصدي للاتحاد السوفييتي خلال حقبة الثمانينيات من القرن الماضي[17]. تجاهل بعض المؤلفين أمثال نورمان بودهوريتز ولورانس رايت، بشكل كامل، التأثير الذي تسببت فيه مساندة الولايات المتحدة للحرب في أفغانستان على تشكيل تنظيم القاعدة وعناصر أخرى داخل الشبكة الدولية للجهاد الإسلامي[18]. ويفشل ذلك التفسير الأيديولوجي للحرب على الإرهاب في توضيح الدعم الغربي المستمر للدول الأوتوقراطية مثل المملكة العربية السعودية وباكستان التي تستمر في تشجيع الأفكار الإسلامية، وعلى نحو متكرر، المجاهدين.

المنظور المادي

هناك فهم بديل للسياسة الدينية المعاصرة يعيدنا إلى مناقشة مجموعة القضايا سالفة الذكر ويقدم منظورا ماديا على نحو كبير يتعلق بالاتجاه الأوسع. وبوجه عام، تنظر هذه المقاربة إلى فشل التنمية الاقتصادية في تحسين معيشة الشعب باعتباره أساسا لحالة عدم الرضا الشعبي التي جرى التعبير عنها من وجهة نظر دينية. وعلى الرغم من أن مثل تلك الحركات قد تُعرب عن شكواها مستخدمة لهجة دينية وثقافية، فإن الدافع الكامن يكون في الغالب اقتصاديا وسياسيا[19]. وباختصار، القضية ليست في الدين بل تتعلق بالسياسة. ذلك هو أساس الجدل القائل إن انبعاث السياسة الدينية يعكس إستراتيجية فاشلة للتنمية، أو أن المذاهب الأصولية عبارة عن رد فعل لبيئة اجتماعية واقتصادية وسياسية سريعة التغير[20]. وقد قيل إن غياب الحرية السياسية والفساد المتفشي والظلم البين ما بين الغني والفقير ساهم في انتشار حالة الاستياء الشعبي العام. ومع ذلك، فإن المظالم والشكاوى المصاحبة لتلك التوجهات، والتي جرى الإعراب عنها باسم الدين أو الهوية، لا تنتقص من الجذور السياسية والاقتصادية للمشكلة.

هناك العديد من الأبعاد التي تتعلق بهذا الجدل، فمن جانب هناك التفسير الاجتماعي والنفسي للانبعاث المجدد للسياسة الدينية. ومن هذا المنطلق، أدى الافتقار إلى المعايير الاجتماعية والأخلاقية المستمد من التفكك الاقتصادي الناجم عن التحول إلى الحداثة إلى الرغبة الجامحة في العودة إلى الدين. على سبيل المثال،

ذكر سعد الدين إبراهيم أن الروابط الطائفية القائمة التي تعتبر خاصية للمجتمعات التقليدية قد تمزقت في الوقت الذي غيرت فيه الحداثة الاقتصادية المشهد الاجتماعي الخاص بها[21]. وكان هذا واضحا في أعداد الهجرة واسعة النطاق لسكان الريف إلى مراكز الحضر على مدار الخمسين عاما الأخيرة. وعلى الرغم من رؤية نظرية التحول إلى العلمانية لذلك التوجه على أنه بداية سقوط المعتقد الديني، فإن علماء الاجتماع والاقتصاديين السياسيين قد جادلوا بأن له تأثيرا عكسيا[22]. عند تدمير المجتمعات التقليدية، فإن هذا النوع من التغير الاجتماعي الاقتصادي أدى إلى الانسلاخ، وشجع على العودة إلى الدين على نطاق واسع. وتمكن الأفراد من خلال عودتهم إلى الدين من العثور على ملاذ آمن داخل عالمهم المتحول.

وهناك خاصية ثانية لهذا المنظور تتعلق بالجدل الذي يفيد بأن التحولات في الإنتاج الاقتصادي وكارثة التوقعات غير المحققة قد ساهمت في الانجذاب إلى السياسة الدينية. نجح التفكك الاقتصادي في تسييس تلك القطاعات من المجتمع المهددة أرزاقها أو المفقودة تماما تحت مزاعم قطف ثمار التنمية الاقتصادية. ويتأصل ذلك الجدل في الرأي شبه الماركسي الذي يتجه نحو أن الحداثة الاقتصادية أدت إلى تفكك العاملين ما قبل الفترة الصناعية أو ما قبل العصر الحديث «والافتقار التدريجي لطبقة العمال والكادحين»[23]. وللوهلة الأولى تهدد الحداثة الاقتصادية بتدمير مصدر تقليدي للرزق، بينما للوهلة الثانية لا يجد العاملون أي شيء لكي يفقدوه عدا الأغلال التي كانت تعوق حريتهم. وعلى نحو مشابه، فإن عدم قدرة إستراتيجيات التنمية (سواء كانت اشتراكية أو رأسمالية ليبرالية) على رفع مستويات المعيشة - وعلى وجه الخصوص لمن يحملون المؤهلات العليا - قد نتج عنه ظهور مجموعة جديدة من المنشقين المحتملين. وفي كل حالة، هناك ميل إلى التطرف (أو على الأقل دعم ضمني للأيديولوجيات المتطرفة) وتأييد للحركات التي تعبر عن النقد الثوري للوضع الراهن[24].

وبالتالي، نظر إلى قوى العولمة الاقتصادية على أنها مساهم في الظهور المتجدد الحديث للسياسة الدينية. كان هذا الادعاء نتيجة للآثار السيئة التي تسبب فيها التحرر الاقتصادي على كل من الدول والأفراد - مثل التخلص من القوانين واللوائح الحكومية، والتعديل الهيكلي، وخصخصة الموارد الاقتصادية. وقد أفسدت مثل تلك

السياسات ميكنة الدولة في النواحي الاقتصادية من خلال فتح المجال للتجارة الدولية وتدفقات الاســتثمار. ونتج عن ذلك تقييد قدرة الزعماء السياســيين على التحكم في المــوارد الاقتصادية وتخصيصها لأنصار مفضلين. وهكذا، فإن السياســات الاقتصادية الليبرالية الجديدة قد قيدت من قدرة الدولة لاستقطاب أو إخضاع جماعات مختلفة من داخل المجتمع المحــلي. ثانيا، ينتج عن التحرر الاقتصادي التشريد وعدم الأمان، وهو بدوره يخلق فرصة لمنظمي السياســة لحشد المواطنين المتأثرين خلف حركات طائفية. ومن خلال ربط الانجذاب إلى هوية مشــتركة مع شــعور مشــترك بالمعاناة، يتمكــن مثل هؤلاء النشــطاء من حشــد أنصارهم من أجل «الحصــول على الموارد النادرة من خلال أيديولوجيات وتكتيكات سياسية رجعية»[25].

إن ذلك التأكيد على العوامل المادية يساعد على شرح السياق المتعلق بالسياسة الدينيــة المعاصرة وظهــور مناخ من الاحتجاجــات. ومع ذلك، فــإن الإثباتات التي قدمها الاقتصاديون السياســيون لا تشرح بالضرورة لماذا أصبح الدين بمنزلة أســاس لمثل ذلك النشــاط، وليس أحد المــوارد الأيديولوجية الأخــرى[26]. ويبدو ذلك مهما لوجــود عدد كبير مــن النقاد الراديكاليــين للوضع الراهن - بمن فيهــم العديد من المؤيدين للأيديولوجيات اليســارية، الذين كانت لهم السيطرة والسطوة خلال حقبة الخمسينيات والســتينيات من القرن الماضي. وبالتالي يبقى التساؤل: ما سبب ظهور خطــاب ديني في هــذا الوقت تحديدا، وليــس خطابا ماركســيا أو بديلا آخر؟ هذا ســؤال تصعب الإجابة عنه خصوصا؛ لأنه يثير الأمر المتعلق بســبب تحالف العمال مــع النخب الطائفيــة والوطنية في الوقــت الذي تكون فيه مصالحهــم الاقتصادية متعارضة مع أولئك الذين يساندونهم. وبمعنى آخر، لماذا ساند المصوتون من الطبقة الكادحــة رونالد ريغان وجورج بوش الابن، ولمــاذا دعم الهندوس من الطبقة الدنيا حزب بهاراتيــا جاناتا في الهند؟ لماذا يضع مثل أولئك الأفراد الاعتبارات الثقافية قبل مصالحهم الاقتصادية؟[27].

هنــاك انتقــاد ثان للمنظــور المادي وهو أنــه يعكس ميلا معينا إلى الدارســين الغربيــين (الأمريكيون على وجه الخصوص). وفي ذلــك الانتقاد، يعكس الافتراض أن العوامل الاقتصادية هي الخصائص المحددة لما يقوم به الإنســان من أفعال «مبالغة غير مبررة لتأثير المادة في الشــؤون الإنســانية»[28]. كما يثير أيضا المخاوف التي تزيد

التأكيد على أن العوامل المادية تعزز الفهم الأساسي للدين والتقليد الديني[29]. ومن خــلال طرح صراع جوهري بين عملية الحداثة والأســاليب التقليدية للحياة، يفترض العديد من الاقتصاديين السياســيين أن الدين متجانس ورجعي من حيث التعريف، بينما تُدرَك الحداثة من جانب آخر على أنها ليبرالية وديموقراطية ومتســامحة. وعلى الرغم من ذلك، هناك تصوير أكثر دقة للتفرع الثنائي الخاص بالحداثة/ التقليد، وهو إدراك أن الديــن ليــس بالضرورة كارها للحداثة - حتى إن كانت بعض التفســيرات تعــارض التغريب ونشر العلمانية - بل على العكــس، يجري تعريفه من خلال عدد متنوع من ردود الأفعال لبيئة اجتماعية سياسية متغيرة.

الدين والدول وبناء النظام

يطــرح كلا الاتجاهين الجوهري والمادي لدراســة السياســة الدينية رؤى مهمة للتوجهات المعاصرة، حيث يُعد المنظور المادي مفيدا عند توضيح السياق الاجتماعي والاقتصــادي الــذي ظهرت من خلاله حــركات الانبعاث الديني، بينــما يلقي الرأي الجوهــري الضوء على المخاوف المتعلقة بنشــطاء الدين. وعلى الرغم من ذلك، فإن لكل اتجاه حدوده الخاصة به. ويرسم البديل النظري الذي طُرح داخل هذا الكتاب مسارا توسطيا بين هذين المنظورين، ويسعى إلى دمج الإسهامات الخاصة بكل منهما. ويؤكد هذا الاتجاه البديل أو التكاملي تفاعل الدين والسياسة بهدف شرح وتوضيح نتائج معينة، كما يناقش أيضا بقاء الدين مركزيا بالنســبة إلى السياسة الحديثة؛ لأنه يشــكل الهويات الجماعية، ويوفر إطار عمل معنويا للإجراء الســياسي (أو الدعوات لاتخــاذ إجراء). بمعنى آخر، إن الصفات التقليدية للدين هي التي تجعله ذا جدوى بالنســبة إلى السياســة الحديثة. وينســب ذلك الاتجاه إلى الدين درجة من السببية والاستقلالية، حتى عند تشكيل بعض تعبيرات السياسة الدينية بواسطة عوامل مادية أخــرى. وبالتالي، يتضــح أن الدين جزء ضروري من بناء الحداثــة، وإن تجلى بطرق متنوعة: كهنوتية ونبوئية، وليبرالية ورجعية.

ارتكــز ذلك الاتجــاه التكاملي للسياســة الدينية المعاصرة عــلى مفهوم اعتبار الدين والسياسة مساعي متشابهة على نحو جوهري[30]، فكلاهما يتعامل مع قضايا المحتوى المعياري والهوية الجماعية والســلطة الشرعيــة. وتباعا، هناك مغزى مهم

للدين داخل حقل السياسة؛ وذلك لقدرته - على نحو فريد - على تقديس أجندة سياسية معينة واعتبارها أصيلة من الناحية الثقافية أو قدرته على وصم أفكار وسياسات بديلة واعتبارها خارج حدود المقبول. ويتسم الدين أيضا بالأهمية لقدرته على إضفاء المعنى الأخلاقي أو الروحاني على العمل السياسي. ومن ثَم فهو قادر على وضع السلطة السياسية – أو مطالب تولي السلطة – من خلال إطار عمل أخلاقي فائق. ويمنح ذلك أساسا عاطفيا (أو غير منطقي) للسياسة ومحركا لحشد المشاعر الشعبية. وعلى نحو مشابه، يؤثر المسؤولون السياسيون الذين يستحضرون الدين على أوجه الجدل الدينية الداخلية. وسواء أكان ذلك عن عمد أم لا، فإن لاستخدام الدين بواسطة الزعماء السياسيين أثرا في تأييد تفسيرات معينة للدين على حساب تفسيرات أخرى. والنتيجة هي سهولة تكرار الخلافات حول التفسيرات الدينية وسط المضمار العام، بما أن المسؤولين السياسيين يعتمدون على عناصر مختلفة من التقليد المشترك بهدف دعم أهدافهم التنافسية. وبالتالي تعكس الخلافات السياسية الانقسامات الدينية.

ويختلف ذلك الفهم التكاملي للسياسة الدينية الحديثة بشكل كبير عن المفاهيم المذكورة فيما سبق في رؤيته للدين. فعلى عكس الاتجاه الجوهري، يجري التأكيد هنا على تعقيد الدين، وليس على تجانسه. حيث تُعرَّف جميع التقاليد الدينية من خلال العناصر المتبارية التي تتنافس فيما بينها من أجل الهيمنة والسيطرة. ونجد أنه لا توجد لديها معان ثابتة ودائمة بل تُعرَّف على العكس من خلال «الجدل والمناقشات على مر الأجيال» التي تتكرر على مدار الزمان[31]. وعلى سبيل المثال، هناك العديد من المفسرين للدين الإسلامي (والعديد من التفسيرات)، وبذلك نجد أن الصراع لتعريف التشدد الديني في الحياة العامة هو مظهر مستمر تتسم به السياسة الإسلامية المعاصرة. وينطبق ذلك أيضا على الديانات الهندوسية والمسيحية واليهودية وأي عقيدة أخرى. والبُعد الخاص بالخلاف الديني بين الطوائف هو محور اهتمام هذا الكتاب. فكما توضحه كل من هذه الحالات التي يستعرضها الكتاب، يتضح المصدر الرئيسي للتنافس الديني - والجدل المتزامن حول القيم - داخل المجتمعات على الدور (والتفسير) الصحيح للدين في الحياة العامة. وباختصار، يحدث «صدام الحضارات» الحقيقي من داخل التقاليد، وليس فيما بينها[32].

تعد هذه النقطة الأخيرة غاية في الأهمية. إن الفهم الأكثر شيوعا للخلاف الديني هــو الخلاف بــين الطوائف، الذي يتصف بالتنافس الســياسي بــين المجتمعات التي يجــري تعريف هوياتها العرقية أو الوطنية من خــلال ديانات مختلفة. وكما أشرت في المقدمة، تفترض الخلافــات الدينية بين الطوائف أن الجماعات الطائفية المختلفة لديها اهتمامات سياســية متشــعبة، بينما يتمسك أعضاء المجتمع نفسه باهتمامات مشــتركة. ويمكن الاطلاع عــلى ذلك الفهم المتعلــق بالطائفية الدينيــة في أطروحة هنتنغتــون «صدام الحضارات»، وفي الافــتراض أن الصراعات العرقية تعكس كراهية قديمة. ولكن، يركز هــذا الكتاب على الخلاف داخل الطوائف، الذي يعمل بناء على مجموعة مختلفة من الافتراضات التي تنظر إلى المجتمعات على أنها منقســمة بناء على الخلفية الاجتماعية والطبقية والخلافات حول القيم. وبمعنى آخر، يتنازع أعضاء المجتمع المشترك عددا متنوعا من القضايا وليس بالضرورة أن تكون لديهم اهتمامات أو قيم مشــتركة. وعلى الرغم من أن تلك الاختلافات تكون على أمور متعلقة بالدين بصفة متكررة (ما إذا كانت مشيئة الله تعرف من خلال المنطق أو الوحي) أو شؤون الســلطة (من يفسر أحد التقاليد المعروفــة بطريقة صحيحة)، هناك أيضا اختلافات سياسية على طبيعة الحياة الاجتماعية. ومن ثَم وبداخل كلتا الحالتين، هناك وجهان متشــابكان من أوجه الجدل: التنافس بين المســؤولين السياســيين على كيفية تفسير أحد التقاليد الدينية المشتركة، والتعبير الملائم عن ذلك التقليد في سياسة الدولة[33].

الخاصيــة الأخيرة للاتجاه التكاملي للسياســة الدينية التــي يجعلها تختلف عن الآخرين هي إدراكها لـ «حداثة التقليد»[34]. زعمت نظرية الحداثة، ونتاجها الطبيعي من العلمانية، أن أهمية الدين ســوف تتقلص - بالنسبة إلى كل من الفرد والمجتمع - مع انتشــار التنمية الاقتصادية والسياســية إلى الســواد الأعظم من الشعوب[35]. وبمعنى آخر، كلما اتضحت أفكار الحداثة ومؤسســاتها، تقلصت مركزية الدين فيما يتعلق بالشــؤون الإنسانية وتلاشت تدريجيا. ولعل الخاصية التي ميزت ذلك التوجه هي تأثير البلدان الحديثة ورأسمالية السوق في التنظيم الاجتماعي. فقد قيل إنه كلما أصبحت تلك المؤسســات المركزية للعالم الحديث أكثر أهمية، فإنها سوف تحل محل الكنيسة والمنظمات الدينية الرسمية الأخرى بصفتها ميزة مركزية للحياة العامة. كما افتُرض أيضا ســقوط المعتقد الشخصي. ومثلما عملت الأسواق والبلدان على تهميش

الكنيسة، فإن صعود العلم والمنطق سيحلان محل المعتقد الديني كأساس لشرح العالم. وفيما لو بقي الدين، فسيكون متعلقا بالشأن الشخصي ومقصورا على نواحي الضمير الفردي. ومن ثم عرفت الحداثة من خلال مفاضلة للحياة الاجتماعية في إطار بعض المجالات المتنوعة: علمانية ودينية، عامة وخاصة[36].

يتعلق الافتراض الأساسي والمركزي لنظرية الحداثة بقراءتها الثنائية للدين والحداثة. ومن هذا المنطلق، افتُرِض أن الحداثة تكون علمانية ومتحررة على نحو ثابت، بينما نُظِر إلى الدين على أنه طائفي وتقليدي. وعلاوة على ذلك، كانت الدولة بمنزلة العامل الجوهري للحداثة، وبالتالي للعلمانية. وعلى الرغم من توقف العمل بنظرية الحداثة، فإن هذه الفكرة الرئيسية تستمر في إرشاد التفسيرات الجوهرية وبعض التفسيرات المادية عن السياسة الدينية المعاصرة. ويعتبر ذلك واضحا على وجه التحديد في الجدل بأن الظهور المجدد للدين يمثل تمردا للسكان التقليديين ضد النخب العلمانية. ويبدو جليا أيضا في المحتوى المنسوب إلى القيم «الحديثة» و«التقليدية» التي أظهرتها دراسة القيم العالمية(WVS)[*]، حيث يزعم ذلك المشروع تمام ارتباط أنظمة القيم المجتمعية بمستويات التنمية الاقتصادية[37]. ومع ذلك، وكما توضح الحالات داخل هذا الكتاب، فإن الواقع أكثر دقة من ذلك بكثير. ربما تكون الدولة الحديثة قد حلت محل الكنيسة كمؤسسة مركزية في الحياة الحديثة، بيد أنها مع ذلك كانت بحاجة إلى الحصول على الشرعية المعنوية. وقد عمل الدين على ملء ذلك الفراغ من خلال الخطاب المتعلق بالقومية والطائفية الحديثة. وعلى الرغم من ذلك، فقد تجلى الدين في هذا السياق من عدد متنوع من الأشكال. وبالتالي، لا تعتبر مقاربة هذه الدراسة الافتراض بديهيا بوجود علاقة معينة بين الدين والحداثة أو بين الدين والدولة، ولكن على العكس، تسعى إلى اختبار تلك العلاقات وكيفية تغييرها مع مرور الوقت.

الدين والقومية والدولة

يكمن مدى ارتباط الدين بالنسبة إلى البلدان الحديثة في قدرته على تقديس النمط الحالي من علاقات القوة. يوفر الدين إطار عمل معياريا – وبالتالي يوفر معنى

(*) World Values Survey.

- للسياسة الحديثة والمؤسسات السياسية الحديثة من خلال إرشاد الأيديولوجيات الوطنية أو الطائفية، كما يوفر الدين أيضا آلية لصقل القبول الشعبي. وعلى الرغم من أن هذا قد يعكس فهما تقليديا للدين داخل الحياة السياسية، فهو مرتبط بالسياق الحداثي (أو ما بعد الحداثي)[38]. وقد قيل إن «الاتجاه المحوري» للدول الحديثة يعتمد على «أيديولوجية الاتحاد» المتجانسة والموحدة، ويُعتبر الدين قادرا على توفير مثل ذلك الإطار الفكري[39]. ويمنح المحتوى المعياري للدين سلطة سياسية ذات شرعية أخلاقية، بينما تعمل الصلة بين الدين والهوية على تسهيل التضامن الاجتماعي والطاعة. كما يمنح أيضا المحتوى المعياري للدين صفة عالمية ومقدسة إلى - ما هو في جوهره - مجموعة معينة من الترتيبات السياسية. وعلاوة على ذلك، تلك هي الخصائص الدينية للقومية الحديثة التي تعتبر بمنزلة أهم مميزاتها[40]. وكما زعم أنتوني ماركس، في إطار السياق الأوروبي، «كان التعصب الديني هو أساس المشاركة الشعبية لسلطة الدولة المركزية - لمصلحتها أو ضدها. وقد صعدت القومية عند دعوة الجماهير الغفيرة على المسرح السياسي أو إقحام أنفسهم فيه. ولكن لم تأت تلك الدعوة على نحو ضمني من الكتب أو الإثراء أو الثقافة المدرسية، بل كانت نتاج الصراعات الطائفية والخطب والدعوات الساخطة والغاضبة. وكانت عاطفة الإيمان بمنزلة القاعدة واللبنة التي بُنيت عليها العواطف المؤيدة للدولة»[41].

يميل واضعو النظريات بالدولة إلى التركيز الأقل على تلك الأمور المعيارية مقارنة بالقاعدة الإلزامية لسلطة الدولة. ويعكس ذلك أهمية الحرب في عملية بناء الدولة والتأكيد الفيبري(*) المتعلق بالسيطرة على العنف الشرعي باعتباره الخاصية المميزة للدولة. كما يعكس أيضا المركزية المستمرة للقوة بهدف السيطرة والتحكم في الحياة الاجتماعية[42]. سواء كان ذلك حالة التنمية وتأكيدها على التحول الاقتصادي أو النسخة الاستبدادية الأقل اعتدالا، فقد جرى تعريف مؤسسات الدولة الحديثة من خلال العمل على اختراق وإعادة هيكلة المجتمع بالإلزام والتعليم ووسائل الإعلام والحوكمة البيروقراطية. ويُعد ذلك على النقيض من الأنماط التقليدية للتنظيم السياسي التي كانت لديها قدرة محدودة فقط (وميل) لضبط أدق تفاصيل الحياة الاجتماعية.

(*) نسبة إلى ماكس فيبر (1864 - 1920).

على الرغم من قدرة الدولة على تنفيذ رغبتها، فإن توليد الدعم الشعبي لطالما كان تحديا. لم تكمن المشكلة في السلطة في حد ذاتها ولكنها كانت تكمن في الموافقة. ويرتكز الادعاء الخاص بممارسة السلطة بطريقة شرعية على المعتقد المتعلق بأن أولئك الذين يتقلدون المناصب الرسمية لديهم الحق في الحكم، ونجد أن المنطق نفسه يولد التزاما متطابقا بالامتثال. وتعتمد شرعية سلطة الدولة على مفهوم القبول الشعبي بتحويل مجموعة معينة من علاقات السلطة إلى سلطة حقيقية. وفي هذا الصدد، تُعد الأيديولوجية ضرورية لأنها توفر قاعدة فكرية - وغالبا انفعالية - للسلطة أو للمطالبة بتولي السلطة[43]. ومن خلال التلاعب بالأفكار والخطاب والرموز، يضع اللاعبون السياسيون والمؤسسات السياسية أنفسهم في سياق المعنى الثقافي ويجري تقديس سلطة الدولة (أو مطالب أولئك ممن يسعون إلى السيطرة عليها). وهكذا، تغير الأيديولوجية علاقة السلطة بين الحاكم والمحكوم إلى نظام كامل متناغم من الحقوق والواجبات المقبولة. ومن دون هذا النوع من الدعم، «تكون الدولة أكثر بقليل من مجرد آلية للإجبار والقسر»[44].

تعكس هذه الموضوعات ما أطلق عليه فيبر مشكلة النظام. يكمن الأمر في محاولات الزعماء السياسيين لتحديد أساليب الحكم الخاصة بهم باتباع «إطار عمل أوسع من المعاني يتحكم في ولاء أفراده وبإمكان توليد رغبة في الامتثال». ويُستخدم الخطاب واللهجة السياسية بواسطة نخب الدولة (أو الاقتصاد) بهدف ربط مناصبهم المميزة في المجتمع ببعض مفاهيم العدالة أو الفضيلة. ويعني هذا غرس المفهوم بأن المؤسسات الرئيسية داخل الحياة الاجتماعية «تتناغم إلى حد ما مع الهيكل النهائي للأشياء، وبالتالي فهي صحيحة» أو عادلة[45]. وعلى نحو مشابه، تنتقد جماعات المعارضة بشكل متكرر الأنماط الحالية للنظام الاجتماعي من الناحية الثقافية أو الأخلاقية بحجة أن بدائل السياسة الخاصة بهم تعكس القيم الحقيقية للمجتمع.

يُعد الدين محوريا بالنسبة إلى قضية الشرعية؛ لأنه يوفر أساسا أخلاقيا وثقافيا للمطالب المتنافسة بتولي القيادة السياسية. ويتعلق الدين تحديدا بالنخب في الدولة الحديثة، حيث تعتمد السلطة المخولة لهم على ارتباط وثيق الصلة بين المؤسسات التي تحكم الحياة الاجتماعية والقيم الضمنية التي تعتمدها[46]. وعلى الرغم من أن هذا النظام المعنوي الضمني ليس بحاجة إلى توحيد معلن، فهو

بالفعـل موحد عـلى نحو معروف. وأيا كان التوجه – محافظـا أو متحررا أو متدينا أو علمانيا – فقد اسـتخدمت الـدول الحديثة لغة عامية دينية بهدف بناء التضامن القومي والشرعية الأيديولوجية. ومن خلال اسـتخدام الدين «لتنظيم وتفسير تجربة تاريخية (مشتركة)»، توفر الدولة والنخب السياسية الأخرى للمجتمع المحلي «شعورا بالسمو والرفعة» وغرضا إلهيا[47]. وإضافة إلى هذا، يمنح استحضار الدين نوعا خاصا مـن الشرعية التي أشـار إليها فيبر من قبل، حيث يضـع الدين مجموعة معينة من الترتيبات السياسـية داخل «إطار كوني من المرجعيـة» ويربط بذلك مجموعة زائلة من علاقات السلطة بنظام كوني أوسع نطاقا[48]. ويكون لذلك تأثير في شرعنة مفاهيم اجتماعية معينة ووضعها ضمن نظام طبيعي دائم.

على الرغم من عدم وجود الأمم في حد ذاتها منذ قديم الأزل، ترجع الأيديولوجيات التي بُنيت على أساسها بشكل كبير إلى الموارد الثقافية للتقليد الديني. ويتضمن ذلك في المقام الأول فكرة «الشـعب المختار» الذي يجمعه ماض مشترك ومستقبل أفضل ظاهريا. وتنبـع هذه الخاصية الجوهرية للقومية الحديثـة من التراث المتفق عليه للديانات الإنجيلية، كما تتشابك أيضا بصورة متكررة مع مفاهيم مثل المهمة الإلهية والانتخاب العرقي وأنواع أخرى من الصور الدينية، مثل وصف الأراضي القومية بأنها أرض الميعـاد. ويتم تأييد تلك الأفـكار أيضا من خلال الروايـات الاجتماعية للتميز والأصالـة الثقافية. ويكمـن في لُب تلك الأفكار الوطنية إيمـان ويقين بأن للمجتمع دورا خاصـا في التاريخ البشري، ومن ثم فهو محـاط بالعناية والحماية الإلهية. ومع ذلـك، فإن مثل ذلك التحيز الإلهي يصبغ بصـورة متكررة بالخلاص المشروط، حيث تعتمد مكانة المجتمع الفريدة في تلك الدراما الكونية على سن إرادة الله على الأرض. ويتحتم على المجتمع المختار الارتقاء إلى مسـتوى الوصايا التي أوصى بها الله بهدف تحقيق العلاقة المتوارثة[49].

هناك عدد من الآثار لهذا النوع من الأساطير العرقية - الدينية. أولا، عند إقامة هوية جماعية، تعمل الأيديولوجيـات الدينية على «تناغم (المجتمع) وتمييزه» عن جميع المجتمعات الأخرى[50]. بمعنى أنه يعمل على تأكيد الانقسامات بين الجماعات ويهـول من حجم الاختلافات بينها. وإضافة إلى ذلـك، يعزز فصل المجتمعات على طـول الخطوط القومية (أو العرقية) من الافتراضات الأساسـية للطائفية: وهي أن

الجماعـات المعرفة بديانة مشـتركة لديها المصالح الاقتصادية والسياسـية نفسـها (أي العلمانيـة)، بينـما أولئك من ضمن جماعات مختلفة لديهم مصالح عكسـية، وغالبا مـا تكون متعارضة[51]. وبالتالي، فإن المصالـح «العلمانية» لأحد المجتمعات الدينيـة (أو الثقافية) تُفهم على أنها معارضة للمصالـح الخاصة بمجتمعات أخرى تسـير على خطوط متشـابهة. وفي هذا الصدد، تعكس المناشدات الدينية فيما وراء الحـدود القومية – أو ربمـا بتعبير أكثر دقة فيما وراء الحدود الدولية – للنشـطاء الإسـلاميين نوع الطائفيـة الدينية المتأصلة في القوميات الدينية أو العرقية نفسـه. وفي كلتا الحالتين – سواء كانت طائفية محلية أو أحد مظاهر المناشدة الدينية فيما وراء الحـدود القومية - فإن الافتراضات هي وجود مجموعة مشـتركة من المصالح السياسـية لدى المجتمع محل التسـاؤل مسـتوحاة من تراثهم الثقـافي أو الديني المشـترك، ووجـود مصالح متضاربة – وقـد تكون معادية – لـدى جماعات أخرى تنتهج خطوطا متشابهة.

الخاصية الثانية لتلك الأنواع من الأساطير العرقية - الدينية هي افتراضها إمكانية معرفة إرادة الله وفهمها فهما جيدا بواسـطة القيادة السياسـية لإحدى الجماعات المعينة. إن هذا الادعاء (سواء أكان ضمنيا أم واضحا) هو الذي يمنح التبرير المعياري لإثبات الذات السياسي والثقافي. ومن خلال ربط الإجراء السياسي بالغرض الوطني أو الديني، يجد المسـؤولون السياسيون رخصة أخلاقية لما يقومون به من مساع، ييسر ذلك المفهـوم الخاص بأن بعض الزعـماء يتصرفون للمصلحة العامة أو أن سياسـة الحكومة تعكس الوصايا الشـاملة للغرض الديني أو القومي. وسـواء أكانت الدولة أم جماعات المعارضة، فإن المراد من اسـتحضار الدين هو تزويد الأجندات السياسية الخاصة بأي منهم – ومطالباتهم بالسـلطة – بإطار من الشرعية الدينية والأخلاقية. وبمعنـى آخر، فـإن الغرض مـن الانجـذاب إلى الدين الـذي ينتهجه المسـؤولون السياسيون هو تصوير الاهتمامات المعينة لمجموعة ما كأنها تعكس المصلحة العامة للمجتمع والمتسـق بالتالي مع إرادة الله. وعلى النقيض، فإن أولئك ممن يعارضونهم يُصنفون بصفـة عامة على أنهم إما غير وطنيين وإما غير متدينين وإما كلاهما. ومن هذا المنطلق، يسـمح الدين للمسؤولين السياسيين من جميع الأطياف بارتداء عباءة الأصالة الثقافية والحق المطلق لتولي الحكم.

الرؤى المتنافسة للأمة

إن الجــدل بأن القوميات الحديثة هــي نتاج البنية الاجتماعية - وأن الدين هو جزء مهم من تلــك العملية - لا يمدنا بالمعلومات الكافية عن طبيعة تلك الظواهر. ويبدو ذلك مهما نظرا إلى التوجهات المتنافسة الموجودة في كل من الدين والقومية. وعلى الرغم من تعريف النماذج «المدنية» للقومية من خلال مفهوم شمولي (ليبرالي) للمجتمــع الســياسي، تُصنف المتغــيرات «العرقية» من خلال مفاهيــم محدودة أو رجعية. وباختصار، يجســد هذان النوعان من القوميــة رؤى مختلفة تمام الاختلاف للنظــام الاجتماعي. نجد أن النوع الأول، القومية المدنية أو الليبرالية، يجري تعريفه عادة من خلال التسامح في التنوع والتدويل الشمولي. كما أنه يدرك التباين المتأصل داخل المجتمعات متعددة الأعــراق والديانات وبالتالي يمنح العضوية الكاملة داخل المجتمع الســياسي لجميع من يعيشــون داخل حــدود أراضي الدولــة. وباختصــار، لا ترتبــط الحالة المدنية بالهويــة العرقية. وعلى النقيض، تعمــل الفكرة العرقية أو الرجعية للقومية على تصوير الأمة كأنها كيان عضوي، بحيث يجري تحديد عضويتها بمحل الميلاد. وتُعرّف خصائصها الأساســية بموجب الأفكار الرئيسية الدينية للمجتمع المهيمن وعناصر أخــرى من الثقافة واللغة والتاريخ. وبالتــالي، يرتبط الوضع المدني بالهوية الدينيــة أو العرقية مع منح الأفضلية لأولئك من المجموعة المهيمنة. ويُنظر إلى الحقــوق الفردية أو حقوق الأقليات على أنها ثانوية بالنســبة إلى مطالب تقرير المصــير للأغلبية. يُذكر أن مثل هذه النماذج الرجعية من القومية تكون أكثر ميلا إلى استخدام العنف وتصاحبها درجات متفاوتة من التعصب تجاه الأقليات من السكان والرأي السياسي المعارض[52].

يعكــس هــذا التمييز بين القومية المدنيــة والعرقيــة - أو الليبرالية والرجعية - مفهوم كارل بوبر عن المجتمعات «المنفتحة» و«المنغلقة». واتضح شرح بوبر لهذين النوعــين من النظــام الاجتماعي في كتاب «المجتمع المنفتــح وأعداؤه» The Open Society and Its Enemies[53]. ويذكر بوبر أن الحداثة تعرف من خلال توتر قائم بــين اثنين من أهــم الرؤى المختلفة للحياة الاجتماعية. أولهــما هو المجتمع الحر أو المنفتح، الذي يتســم بالتأكيد على قيم التنوير حول حريــة الفرد والحوكمة الذاتية الديموقراطيــة. ويُعد احترام الفرد، وخاصة قدرته أو قدرتهــا على الانتقاد المنطقي،

هو الأساس في التنوير، وبالتالي فهو ركن أساسي من أركان المجتمع المنفتح. وكذلك أيضا مفهوم الحكومة المسؤولة وسيادة القانون والمساواة السياسية والقانونية. من خلال المنظور الذي اتخذه بوبر، فقد مثل المجتمع المنفتح قمة الحضارة البشرية التي وجدت في ذلك الوقت فقط داخل الديموقراطيات الغربية. وقد تجسد المجتمع البديل أو المنغلق في النماذج المتنوعة للأنظمة الشمولية (والقومية العرقية) السائدة في مطلع القرن العشرين. وعُرفت تلك المجتمعات - بصفتها متأصلة داخل رؤية استثنائية للحياة الاجتماعية - بالهيكل السياسي القبلي أو الهرمي الذي وضع تأكيدا غير متناسب على السيطرة والطاعة الاجتماعية. ومُنحت الأولوية للمجتمع على حساب الفرد، واعتُبر مفهوم الحرية الذي جسدته أنه تعبير ذاتي جماعي، وليس استقلالية الفرد. وسواء كان هذا المجتمع يتبع الفاشية اليمينية أو الشيوعية اليسارية، فإن الخاصية المحددة للمجتمع المنغلق هي تأكيده على تعزيز الوحدة السياسية من خلال توحيد قسري.

إن هذا الفارق بين المفاهيم والأفكار الليبرالية والرجعية للأمة، والرؤى المنفتحة والمنغلقة للمجتمع - هو محل تساؤل عند أولئك الذين يؤمنون بتعارض أي نوع من أنواع القومية مع متطلبات التعددية. ومن هذا المنطلق، تميل جميع أنواع القوميات نحو المجتمع الطائفي أو المنغلق، بينما يُذكر أن فكرة القومية الليبرالية تُعد تناقضا في المعنى. ونجد أن الواجب مناقشته هنا هو إما أن يتمكن بعض الأعضاء الذين ينتمون إلى مجتمعات ثقافية مختلفة من الانخراط بشكل حقيقي لتحقيق إطار عمل سياسي مشترك، أو أن الهويات الأصلية سوف تفوق باستمرار الشعور المدني أو اللاقومي بالمواطنة. وبمعنى آخر، هل يمكن تشكيل وحدة سياسية حقيقية من التنوع الديني أو العرقي، أو هل سوف تقوم الدولة بالضرورة «بتمييز بعض الممارسات الثقافية وتوضيح مساوئ ممارسات أخرى لمصلحة الوحدة الاجتماعية؟»[54]. وبالطبع، الإجابة هي أن ذلك يعتمد على كل من الفهم الشائع للأمة والالتزام من جانب الزعماء السياسيين للتكيف مع المجتمعات المتنوعة. ومع ذلك، أصبح ذلك الجدل مشوشا بحقيقة كون القوميات الليبرالية والرجعية أنواعا مثلى يمكن تصنيفها بصورة أكثر دقة على أنها أقطاب للطيف عن كونها ظواهر واضحة. وعلاوة على ذلك، فإن كلا من المفاهيم والأفكار الليبرالية والرجعية للمجتمع تعتبر كامنة داخل

كل المجتمعات السياسية ويصعب وجودها معا، ويعكس ذلك «الازدواجية السحيقة الموجودة داخــل كل قومية من القوميات»[55]. وعلى الرغم من أن بعض الأمثلة قد تكون شــوفينية بشــكل واضح - على ســبيل المثال، القومية الصربية التي انتهجها ميلوسوفيتش - وأخرى أكثر تساهلا، فهم جميعا يحتوون على عناصر متبارية تناضل مــن أجل تحقيق الهيمنة. ومن ثَم، بينما كان من المحتمل أن تكون رؤية الأمة التي دعــا إليها جواهر لال نهــرو أو الرئيس بيل كلينتون شــمولية، فقد كانت المفاهيم والأفكار الخاصة بالأمة محل خلاف مســتمر مع النماذج الأكثر قصرا والتي شــجعها أفراد من داخل المجتمع.

يرتبط الدين بهذا النقاش لأن التفســيرات المختلفة للتقاليد الدينية ترشــد تلك الرؤى المتنافسة داخل الأمة أو المجتمع. وعلى سبيل المثال، توفر التفسيرات الليبرالية أو العصرية للدين أساسا للنموذج الشمولي أو المدني للقومية مجسدا المجتمع المنفتح الــذي صوره بوبــر، ويعتمد هذا الفهــم للدين على الطبيعة غــير المؤكدة للعقيدة وقابلية البشر للخطأ عند تفســير الكتاب المقدس أو إرادة الله بشكل دقيق. وبالتالي ينظر المفــسرون الليبراليون للدين إلى التقليد الخاص بهــم باعتباره حقيقة مجازية وليست حرفية، ويشككون في كل نماذج التشدد العقائدي والمزاعم الاحتكارية بشأن الحقيقة الدينية. وهناك تأكيد متزامن على استخدام المنطق عند فهم التقليد الديني وإعادة تفســير معنى الكتاب المقدس لمصلحة سياق معاصر. وفي العُرف الليبرالي أو العــصري، تُمنح أولوية أكبر لضمــير الفرد. حيث نجد أن أولئــك ممن يعترفون بأنه لا أحــد يمتلك حصريا الحقيقة المطلقة على أتم اســتعداد لتحمل التنوع والتعددية في الأمــور المتعلقــة بالعقيدة. ومن هــذا المنطلق، يجري إبعــاد الدين عن مضمار الضمــير والنظر إليه كشــأن خاص وليس عاما. وقد تأثر هذا المنظور للدين بشــكل كبير بالتنوير، ويبدو متســقا مع الاســتعداد لتهيئة الفرد للتوافق في الأمور الخاصة بالضمير وحرية الفكر.

ومن الجانب الآخر، فإن التفسيرات الرجعية أو المحدودة للدين يصاحبها بشكل أكبر نوع القوميات العرقية التي أشــار إليهــا بوبر عند حديثه عن المجتمع المنغلق. يشمل ذلك التفسيرات المحافظة دينيا أو الأصولية أو التفسيرات الأخرى للدين التي تتخذ قدرا أكبر من الفهم الحرفي لعدد مختلف من التقاليد. وتؤكد هذه التفسيرات

في طياتها على الاعتراف بالوحي والتمسـك بكل ما جاء حرفيا داخل الكتاب المقدس واعتقادا بأن الدين يجري تعريفه من خلال إطار عمل معنوي ثابت وقابل للتطبيق في يومنـا هذا بنفس درجة تطبيقه منذ خمسـمائة أو ألفي عـام. وتميل التوجهات الرجعيـة للدين أيضا نحو الاعتقاد بأن فهمهم للتقليد (وفهمهم فقط) هو الصواب والصحيح وانعكاس لإرادة الله. إن مثل هذا اليقين الديني يقلص من نزعة التسامح، حيث يُنظر إلى الرؤى والآراء المختلفة على أنها إما هرطقة (عقيدة غير صحيحة) أو ارتـداد عن الدين (افتقار للعقيـدة)[56]. ولهذا، فإن مضمار ضمير الفرد يحاط بعدد كبـير من التفسـيرات الرجعية للدين، وهنـاك تأكيد أكبر على الامتثال في الشـؤون التـي تختص بالعقيدة. ويمتد هـذا التعصب إزاء الآراء البديلة إلى الرأي السـياسي المعارض، حيـث يُصنف أولئك ممن يعارضون رغبة المجتمـع (أو المتحدثون الذين نصبوا أنفسـهم عنوة نيابة عن المجتمع) على أنهـم غير وطنيين أو خونة، أو أعضاء من المجموعة يعرفون بكراهيتهم لأنفسهم.

وبالتـالي، فإن الصراع من أجل تعريف الأمة يتضمن كلا من الخلاف السـياسي عـلى طبيعة النظام الاجتماعي والنزاع الديني حول تفسـير تقليد مشـترك. وسـواء كانـت حروب الثقافة في السياسـة الأمريكية، أو الجدل «العلـماني - التكاملي» في مصر، أو الصراع القديم لتعريف الأمة الهندية، فإن الآراء المتنافسـة لكل من الدين والمجتمع ترشـدها في الغالب أوجه الجدل الأيديولوجي. وعلى الرغم من النظر إلى الخلاف الأكثر اتسـاعا على أنه مسألة نظام اجتماعي، فإنه يتضمن أيضا أوجه جدل حول العلاقة السـليمة التي تربط الدين بالسلطة السياسية، والرغبة في التسامح مع أوجه الفهم البديل للدين أو العقيدة الأساسية، فضلا عن منح المعاملة المتساوية في المجال العام. وعلاوة على ذلك، تحمل تلك الخلافات الأيديولوجية مغزى مباشرا فيما يختـص بالتوازن ما بين حقوق الأقليات وما تفضلـه الأغلبية، فهي بالتالي تثير بعض الأسئلة الأساسية عن التسامح والتساوي في المعاملة. هل يجب على مؤسسات الحياة الاجتماعية عدم التمييز في الشؤون التي تتعلق بالدين والأخلاق، أو هل هناك سبب شرعي وراء منح الامتيازات لبعض المعتقدات (أو الجماعات) على حسـاب الآخرين؟ في هـذا الصدد، صار أولئك الذين يدعمون رؤية شـمولية للدين والأمة على خلاف ثابت مع أولئك الذين يؤيدون وضعا أكثر محورية لمصلحة ديانتهم أو هويتهم.

إن التنافس ما بين هذه الرؤى المختلفة للدين والنظام عبارة عن خاصية محددة - ودائمة - للحياة السياسية الحديثة، ويبدو ذلك واضحا في بداية الفترة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، عندما وجد زعماء الدول حديثة الاستقلال مثل مصر والهند أنفسهم بصدد حكم مجتمعات لا تتفق حدودها القومية مع الواقع العرقي أو الديموغرافي على الأرض. وكان التحدي المحوري آنذاك عبارة عن خلق هوية وطنية ونظام سياسي لا يرتكز على إقصاء بعض المجتمعات أو الوضع التمييزي لأخرى. وكان هذا التحدي - ورد الفعل الموازي - هو ما أطلق عليه كليفورد جيرتس «الثورة التكاملية»[57]. وجب على الثورة التكاملية - في المقام الأول - خلق «ولاء شامل (سياسي) بإمكانه تخطي الولاء الأصلي للانتماء العرقي والانتساب الديني والهوية اللغوية»[58]. ومن دون وجود بعض الأساسيات المتعارف عليها للحياة الاجتماعية - التي تضم الحد الأدنى من فكرة الهوية المشتركة - فسوف يتسبب التنافس ما بين الطوائف في تمزيق تلك الدول الوليدة إلى أشلاء. وقد سعى بعض الزعماء مثل نهرو، عند إدراكه هذه الحقيقة، إلى إخماد النزاع الطائفي من خلال بناء قومية شمولية جسدت «سياسة مدنية تهدف إلى حل وسط بدائي»[59]. وقد كانت هذه الاعتبارات نفسها وراء إقرار دستور علماني عند تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية منذ قرنين من الزمان تقريبا.

مع ذلك، يظل إرساء مثل هذا الحل الوسط بمنزلة تحدٍّ، فنحن الآن بصدد مناقشة الجدل المستديم حول ما إذا كان من الجائز تعريف المجتمع (وبالتالي الأمة) على طول خطوط دولية - ومتضمنة للتنوع - أم أنه ينبغي منح الأسبقية للهوية الدينية والعرقية التي للأغلبية داخل مؤسسات الدولة القومية. ويعتبر هذا التساؤل واضحا في هيئة ما إذا كان من الضروري تعريف الأمة من منطلق ديني أو علماني. ونجد أن النماذج المدنية للقومية تنم عن إطار عمل سياسي ضمني يجري تحديده بناء على خطوط علمانية - هي في الأصل محايدة دينيا - بينما لا تمنح الدولة أفضلية لدين أو مجتمع واحد على حساب الآخرين. وبدلا من ذلك، قد يكون من المحتمل وجود نظام اجتماعي محدود سبق له الاعتراف بالثقافة التاريخية للمجتمع، الذي يتميز بالغلبة والسطوة مادامت مؤسساته غير منحازة بطبيعتها، خاصة فيما يتعلق بالدين. وعلى النقيض، فإن أولئك الذين يناصرون رؤية عرقية

للقومية يجادلون بضرورة وجود علاقة أكثر اتســاقا ما بين الدين والسلطة السياسية لمصلحة إشباع الرغبات الذاتية للأغلبية من السكان. وعلاوة على ذلك، بما أن البعض يعتقد أنه لا يمكن تحقيق الفضيلة من دون وجود الدين، فهناك دور أســاسي للدين في الحياة العامة لديه القدرة على مداواة العلل التي يعاني منها المجتمع الحديث. أما بالنســبة إلى هؤلاء النشطاء فإن المشروع العلماني عبارة عن خيانة لكل من العقيدة والأمة، كما هي الحال التي تجسدها القومية المدنية[60].

الدين والعلمانية والنظام الاجتماعي

يظــل هذا الصراع عــلى تعريف الأمة بمنزلــة خاصية محورية للسياســة الدينية المعاصرة. وكما كان الأمر في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، يواجه النخب السياســية في يومنــا هذا تحد لإقامــة مجتمع وطني يحتوي على تنــوع ديني وعرقي وعنصري. ومع ذلك يظل إيجــاد توازن ما بين مطالب الأغلبية لتأكيد الذات ومخاوف الأقليات من عدم المســاواة في المعاملة أمرا محددا للسياسة القومية والدينية في يومنا هــذا. وعلى الرغم من أن المفاهيم والأفكار الشــمولية للنظــام الاجتماعي - ألا وهي مفاهيــم وأفكار القومية المدنية أو الإقليمية - تهدف إلى التخفيف من حدة التوترات ما بين المطالب المتنافســة لمجتمعــات الأغلبية والأقلية، تميل الرؤيــة العرقية للقومية (أو الطائفيــة) المعاصرة إلى مفاقمة آثارها. وعلاوة على ذلك، تتجه المفاهيم المحدودة للديــن والمجتمع نحو تشــجيع تطبيــق داروينية اجتماعية فظة، حيث تأتي مكاســب إحدى المجموعات على حساب مجموعة أخرى. وبدلا من توفير سياق يعمل على دمج هذا التنوع، يظل ذلك النوع من السياسة الدينية المحدودة مصدرا للانقسام.

جــرى تشــويه الجدل الدائــر ما بين تلــك المفاهيم والأفــكار المختلفة للنظام الاجتماعي نتيجة للعديد من حالات ســوء الفهم. ولعل أكثر المشــكلات شيوعا هي الافــتراض أن القومية العلمانيــة هي في الأصل مضادة للديــن ومعادية له. إن هذا التفســير للتقليد العلماني يرى العلمانية على أنها عقيدة أخلاقية ذات توجه عقلاني وتركز على الأمور الدنيوية فحســب. كما يخلو هذا الفهم للعقيدة من أي إشارة إلى اللــه، وبالتالي يميل نحو التســاوي مع الإلحاد أو يُنظر إليه عــلى أنه معاد للعقيدة الدينيــة أيا كان نوعها. ومع ذلك، يختلف ذلك التفســير للعلمانية مع المفهوم الذي

جـرى توضيحه سـابقا. وكان من المفترض أن تعمل العلمانية منذ نشـأتها وبصفتها مشروعا سياسيا على عدم التفرقة في الأمور المتعلقة بالعقيدة، حيث أوجبت ببساطة فصل السـلطة الدينية عن السـلطة السياسـية. وتعكس هذه التفسيرات المختلفة للعلمانية دافعين متنافسين من حيث المفهوم: أحدهما يسعى إلى القضاء على الدين مـن المجال العام بينما يحاول الآخر تهيئة عـدد متنوع من وجهات النظر في الأمور التـي تتعلق بالعقيدة الأساسـية[61]. وكان كلا الدافعين واضحا من خلال الممارسـة عـلى الرغم من أن الأخير كان يحظى بأهمية أكبر تاريخيا. لقد طالب التنوع الديني للمجتمع بعدم منح أي ديانة معينة (أو ملة) وضعا تمييزيا داخل مؤسسـات الدولة على حسـاب أخرى، ويمكن الإشـارة والرجوع إلى تعاليم أحد الأديان داخل المضمار العام – وبالطبع سـيُرحب بذلك – لكن على ألا يُستخدم لتبرير إقصاء مجتمعات أو أفكار دينية أخرى.

على الرغم من ذلك، أفاد كل من نشطاء الدين والنقاد الأكاديميين بأن التوجهات المحـدودة للتقليد العلماني هي التي كانت مسـيطرة على مـدار التاريخ الحديث. وأيا كانت النوايا، فقد اسـتُخدمت الأعراف العلمانيـة لمحو الدين من الإطار العام، وليس للتكيف معه. على سـبيل المثال، ذكر بعض النقاد مثل أشيس ناندي وتي . ان. مادن أن الدول (على الأقل الدولة الهندية) قد سـقطت في فخ «الأصولية العلمانية» ورفضت الاعتراف بالأسـلوب الذي يتخذ من الدين مرشـدا شرعيـا للحياة البشرية والمجتمع. وتردد صدى هذه المناقشـات بواسـطة نشـطاء الدين داخل العديد من التقاليـد والأعـراف المتنوعة. وعلى نحو مشـابه، ذكر وليم كونـولي أن العلمانية – بالممارسة – قد نصبت نفسها حكما متسلطا (ومتعصبا) للحقيقة في العالم الحديث. ومن خلال محاولة القضاء على الدين بشـكل كامل - وعن طريق تحويل العلمانية إلى رؤية عالمية مجملة - سـاهمت سياسات الدول من دون قصد في هذا النوع من التشدد والتعصب الديني الذي كانت في الأصل تنوي تجنبه[62].

هناك سـوء فهم آخر في أوجه الجدل المشـار إليها يكمن في الافتراض أن الدين يبدو بالضرورة معاديا للطبيعة الشـمولية للمجتمع المنفتح. وكما جرت الإشارة إليه من قبل، تعمل التفسيرات المختلفة للعقيدة الدينية على إرشاد الرؤى المتنافسة عن الأمة والهوية القومية، بعضها شـمولي والآخر محدود. وعلاوة على ذلك، يميل تفسير

الدين الذي يجري تأييده نحو التأثير على السـلوك السـياسي المقابل للقيم المرتبطة بالمفاهيم والأفكار المنفتحة والمنغلقة للمجتمع. على سبيل المثال، ترتبط عادة الآراء الليبراليـة أو العصرية للديـن بالمفاهيم التعددية للمجتمع (بمـا في ذلك العلمانية الشمولية)، بينما تميل التفسيرات الرجعية أو الطائفية أو الأصولية للدين نحو اعتناق مفاهيـم وأفـكار تتصف بمحدودية أكـثر للنظام الاجتماعـي، وبالطبع هناك بعض الاسـتثناءات لذلك. فعلى سـبيل المثال، روجر وليمز، الزعيم البروتستانتي من القرن السـابع عشر، فعلى الرغم من كونه محافظا من الناحية الدينية، فإنه أيد معتقدات بديلة وتجنب صلة الربط المتسقة ما بين الدين والدولة[63]. وقد عكس ذلك مخاوفه من تأثير السياسـة على الدين وبيّن الانقسـامات داخل التقليد البروتسـتانتي حول الخلط ما بين السـلطة الدينية والسياسية. وبأسـلوب مشابه للأسلوب الذي انتهجه جون لوك في كتابه «رسـالة بشأن التسـامح» A Letter concerning Toleration، اعتقد وليمز أن الحاكم لا يملك السـلطة الشرعيـة لتحديد الأمور المتعلقة بالضمير. وبالتالي، وبصفتهما مسـيحيين صالحين، اضطر كل من لوك ووليمز إلى حماية حرية الضمير من تطفل السـلطة السياسـية. وفي هـذا الصدد، أيد الديـن المحافظ رؤية ليبرالية للنظام الاجتماعي عملت على تقييد السلطة السياسية.

التصوير الأكثر دقة للانقسـام الديني - العلماني إذن يميز ما بين أربعة تفسـيرات مختلفـة للنظام الاجتماعي، ويعكس كل منهم الأسـلوب المختلـف الذي اتبعه الدين والعلمانية لإرشـاد الرؤى المتنافسـة من المجتمـع. ويتضمن ذلـك المفاهيم والأفكار الشمولية لكل من الدين والعلمانية («الدين المدني» والعلمانية المتسامحة، على التوالي) بالإضافـة إلى المفاهيم والأفكار المحدودة للدين والعلمانية (القومية الدينية والأصولية العلمانية، على التوالي). وبالتالي، فإن تصنيفا بسيطا قد يربط التفسيرات الشمولية لكل من الدين والعلمانية بالمعايير العالمية للهوية القومية. وعلى النقيض، تميل التفسـيرات المحدودة (الرجعية أو الطائفية) للدين والعلمانية نحو الربط الأكثر اتساقا مع المفاهيم والأفـكار المنغلقة للمجتمع[64] (انظر الشـكل رقم 1). وهكذا، يميل التفسـير الليبرالي للدين بشكل أكبر نحو التفسير العالمي للهوية القومية، بينما يُعتبر أولئك الذين يدعون تحليهم بفهم فريد للقداسة أكثر عرضة لإرساء موقف مميز لمصلحة هويتهم الدينية أو الطائفية. والنقطة الرئيسية هنا هي عدم وجود أي شيء متناقض ما بين الدين ومطالب

الثـورة التكاملية؛ بل يتعلق الأمر بكيفية تفسـير أحد التقاليـد الدينية (أو العلمانية الرسمية)، وهل سيسمح ذلك بتطبيق سياسة الحل الوسط.

(الشكل رقم 1)

مفاهيم وأفكار النظام الاجتماعي		
	شمولي / منفتح	محدود / منغلق
ديني	قومية ليبرالية أو مدنية	قومية رجعية أو طائفية
علماني	علمانية شمولية	أصولية علمانية

من الضروري أيضا إعادة النظر في الأسلوب الذي سلكه السياسيون لدعم أو معارضة تلك التفسيرات المختلفة للدين والرؤى المقابلة للنظام الاجتماعي. وقد يكون المسؤولون بالدولة علمانيين في التوجه ويستخدمون الدين بهدف تبرير توليهم الحكم. ومرة أخرى، يُشـار عادة إلى ذلك بالوظيفة الكهنوتية للدين، وتُعرف على أنها استخدام الدين لدعم أحد الأنظمة السياسـية. وعلى نحو مشـابه تسـتخدم جماعات المعارضة (بالإضافة إلى الإصلاحيين من داخل مؤسسات الدولة) الدين لتوجيه النقد للترتيبات السياسية الحالية من خلال معارضة الأساس المعياري لهذا النظام، ويشار إلى هذا على أنه الوظيفة النبوئية للدين. ومن خلال «محاربة الأمة» على هذا النحو، تسعى جماعات المعارضة إلى تحدي السـلطات الحالية وطرح مطالبها الدينية والسياسـية باعتبارها مطالب بارزة. وفي كل مطلب يسـتخدم السياسـيون - سـواء كانوا حكوميين أو معارضين - تفسيرات متنوعة للدين بهدف ربط مطلبهم بتولي السلطة في إطار ثقافي ومعياري.

عـلى الرغـم من ذلك، هنـاك تباين ملحوظ مـا بين هذه الأسـاليب المختلفة للخطاب الديني وعلاقتها بمختلف المسـؤولين السياسـيين. كما أنـه ليس بالضرورة أن تكون الـدول علمانية، لا يوجد هناك ارتباط مباشر بـين الدين المحافظ والدعم الممنوح لسـلطة الدولة. وعلى نحو مشابه، لا توجد هناك صلة مباشرة ما بين الدين الليبرالي وسياسة المعارضة. لكن، تميل التفسيرات الليبرالية للدين نحو دعم المفاهيم والأفكار الشـمولية للنظام الاجتماعي، بينما يرتبط الديـن المحافظ عادة بالمفاهيم

والأفكار المحـدودة للنظام[65]. ونتيجة لذلك، منح الديـن الليبرالي في بعض الأحيان تأكيـدا كهنوتيـا لأحد الأنظمة السياسـية (على سـبيل المثال في أثنـاء العصر الذي أعقب الحـرب العالمية الثانية)، بينما في أحيان أخرى عمـل على معارضة الترتيبات السياسـية القائمة. وبالمثل، فإن التفسـيرات المحافظة للدين، بينما ارتبطت تاريخيا بالأيديولوجيات القائمة، استخدمت أيضا في معارضة سياسات الحكومة.

مـا هو أحـق بالحديث عنـه في كل حالة هو مفهوم النظـام الاجتماعي الذي يسـانده الدين أو يعارضه. وعلى سبيل المثال، اعتمدت النخب في الدول على الدين الليـبرالي والأعـراف والتقاليد العلمانية لدعـم برامجهم العصريـة في أثناء حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. ومع ذلك، فقد تبنوا في السنوات اللاحقة خطابـا دينيا أكثر تحفظا عندمـا تحولت أهدافهم من إصـلاح تقدمي إلى الحفاظ عـلى الوضـع القائم. وعلى نحو مشـابه، كان الدين الليبرالي بمنزلة وسـيلة معروفة لجماعـات المعارضة لتأييد تغيير اجتماعي وسـياسي تقدمي، وقـد كان هذا واضحا داخل حركة الحقوق المدنية بالولايات المتحدة الأمريكية وحركة الاسـتقلال الهندية مطلع القرن العشرين. وفي كلتا الحالتين، قدم الدين الليبرالي مساندته ودعمه لرؤية الحياة الاجتماعية التي كانت أكثر شمولية مقارنة بالنظام السائد.

من ناحية أخرى، اسـتُخدمت التفسـيرات المحافظة أو الرجعية للدين بواسـطة جماعات المعارضة لتحقيق عدد متنوع من الغايات، على الرغم من أنه جرى توظيفها في الغالب داخل المعارضة لخدمة برامج التغيير الاجتماعي التقدمي. على سبيل المثال، كان المسـؤولون السياسيون الأصوليون والمحافظون هم الأكثر اعتراضا على الرؤية العلمانية التي تبنتها نخـب الدولة منتصف القرن العشرين واحتكموا إلى التفسـيرات الرجعية للديـن حفاظا على الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي. وعلى نحو مشـابه، اسـتخدم المسـؤولون بالدولـة الأيديولوجيات المتأصلـة في الدين المحافظ للدفـاع عن النماذج الحالية للسـلطة الاجتماعية والسياسية (مثل تلك التي نوقشت من قبل). وأخيرا، وفر أحد المتغيرات الرجعية (أو المحافظة) للدين - على الأقل داخل منطقة الشرق الأوسط - نقدا راديكاليا للظلم الاجتماعي ومهد للجاذبية الثورية لقوميات العالم الثالث حتى إن ظـل ما جاء فيه لمصلحـة الحياة الاجتماعية قصريا وهرميا. ويعكس هذا النوع من الأصولية الإسـلامية الانحياز المناهض للغرب الذي يربط بين الرؤى الليبرالية والعلمانية

للنظـام الاجتماعي وبين التغريب والهيمنة الغربية المسـتمرة. وعلى هذا النحو، تظل طائفية في توجهاتها على نحو كبير، على الرغم من توجهها النبوئي.

إن الفكرة الرئيسية لهذا التصنيف هي ميل التفسيرات الرجعية للدين نحو دعم النماذج الهرمية والمحدودة للنظام السـياسي - بمعنى آخر الرؤى المنغلقة للمجتمع - بينما تتجه التفسيرات الليبرالية للدين نحو دعم متطلبات المجتمع المنفتح. ويبدو أن تلك هي الحالة سـواء كانـت الدولة أو المعارضة هي التي تقوم بتشـجيع تلك التفسـيرات المعينة للدين والأمة. وبالتالي، ليس بالـضرورة أن تكون الدول علمانية أو مؤيدة لنماذج شـمولية من المجتمع عـلى الرغم من الالتزامات التي قد يكونون تعهـدوا بها في الماضي. وبالمثل، من المحتمل أن يكون المسـؤولون الدينيون مؤيدين للتغيير التقدمي بقدر كونهم مدافعين عن وضع راهن من القصاص. وعلى الرغم من قيام التفسيرات المختلفة للدين بإرشاد الرؤى المتنافسة للنظام، فإن أيا من الدول أو المعارضات لا يرتبط على نحو ثابت بنوع واحد أو خلافه. ومن ثَم، يمكن الاطلاع على تفسير أكثر دقة للسياسة الدينية المعاصرة في الشكل رقم 2.

الشكل رقم 2

تفسير الدين	المواقف تجاه النظام الاجتماعي	
	المسؤولون السياسيون	
	الدولة	المعارضة
ليبرالي	تقدمي[66] (وشمولي على نحو كبير).	حركات اجتماعية تقدمية لا تلجأ للعنف[67] (شمولية على نحو كبير).
رجعي أو طائفي	هرمي[68] (ومحدود على نحو كبير).	حركات أصوليـة[69] (محدودة على نحو كبير).

بناء الحداثة

الخلاصـة التي يمكن اسـتنباطها من هـذا التحليل هي أن ظهـور الدين داخل السياسـة المعاصرة يُعد متغيرا على نحو كبير. فعلى الرغـم من إمكانية دعم الدين لهياكل السـلطة الحالية, فهو يوفر أيضا قاعـدة لصالح الإصلاح الاجتماعي. وفي كلتا

الحالتين، لا يبدو الدين بالضرورة ليبراليا أو رجعيا. على العكس، تضمن تفسيرات مختلفة للتقليد الديني الرؤى المختلفة للحياة الاجتماعية، وبالتالي تضمن سياسة مختلفة. وهناك خلاصة ثانية ومرتبطة بالأولى، وهي أنه ليس بالضرورة أن تكون الحداثة أو الدول علمانية أو ليبرالية. على العكس، فإن الدول بإمكانها تشجيع رؤية محدودة للدين والمجتمع أو عكس ذلك. وحتى داخل الغرب العلماني على نحو ظاهر، تقوم الدول عادة باستحضار الدين والوطنية من أجل غرس الولاء التام والمطلق على نحو نموذجي للمجتمع المنغلق. ومن هذه النقطة، تنحرف الرؤية الأساسية للسياسة الدينية الحديثة. فهي تفترض أمرا بديهيا بتعريف الحداثة - الحداثة الغربية على وجه الخصوص - من خلال معايير التنوير لحرية الفرد والحوكمة المسؤولة بدلا من معاملتها على أنها مطلب يتطلب الدراسة. علاوة على ذلك، وبافتراض علمانية الحداثة، تقبل أيضا الرؤية الأساسية على نحو ظاهري الادعاء المتعلق بأن الأصولية الدينية هي إما رفض الحداثة أو - في شكل أقل تعصبا - حيدة وشذوذ عن العالم الحديث. ولا يصمد أي من تلك الافتراضات لفشلها في إدراك الطبيعة المتغيرة لكل من الحداثة والدولة القومية.

وعلى نحو مشابه، فإن الدين، ومن خلال تعريفه، لا يُعتبر محدودا أو مناهضا للحداثة. على النقيض، وكما نوقش من قبل، فهناك بعض التفسيرات للدين تتوافق مع قيم التنوير لمذهب الفردية والمنطق والرأي المعارض، حتى لو لم تتفق بعض التفسيرات الأخرى معها. ومع ذلك، فأي منهما هو بالتعريف «حديث» بقدر ما يمثل جهدا لإعادة تفسير التقليد الديني للفترة المعاصرة. إذن، يتم إرشاد أوجه الجدل بخصوص كيفية تعريف الأمة من خلال القراءات المختلفة للتقليد الديني التي تمثل جوانب متنافسة من الحداثة. على سبيل المثال، هناك جذور للفهم العالمي للقومية والهوية داخل كل من الفهم الليبرالي للعقيدة الدينية وداخل فكر التنوير الأوروبي. وبمعنى آخر، يرتبط الدين الليبرالي بالمجتمع المنفتح الذي وصفه بوبر وبالفهم الذي لا يدعو إلى التمييز للعلمانية. وبالمثل قد تكون القوميات العرقية والدينية شوفينية ومتناقضة مع معايير التنوير ولكنها لا تمثل بالضرورة تراجعا إلى التقليد. وفي الواقع، تجسد هذه الأيديولوجيات الطائفية فهما معينا للحداثة، على الرغم من أنها مستوحاة بقوة (وعلى نحو انتقائي) من التقليد الديني.

وتعتبر هذه النقطة الأخيرة مهمة على وجه التحديد خاصة فيما يتعلق بالجذور الحديثـة لمذاهب الأصولية الدينية المعاصرة. وطبقا لمـا يوضحه هذا الكتاب، ظهرت الأيديولوجيات والتنظيمات التي صاحبت مذاهب الأصولية الحديثة فقط أثناء العشر سـنوات الأولى من القرن العشرين. وطوال تلك الفترة, سعى بعض النشطاء الإسلاميين مثل حسـن البنا ومولانا المـودودي[*] وبعض أتباع الطائفية الهندوسـية مثل في.دي سـافركار إلى تقنين التقاليد الدينية المختلفـة والمتناقضة وتحويلها إلى مجموعة أفكار ومبادئ أكثر تنظيما. وقد جرى بالفعل تنفيذ ذلك عمدا بهدف تكيف التقليد الديني في شكل سياق حديث. علاوة على ذلك، كان المحرك الرئيسي سياسيا. وعن طريق إعادة تفسير التقليد الديني، حاول هؤلاء النشطاء الأوائل وضع نموذج من التنظيم الاجتماعي له القدرة على تحدي الهيمنة الأوروبية داخل مجتمعاتهم. وبالتالي, فقد رأوا في عملية الإنعاش الديني اسـتردادا لمجتمعهم السياسي ووسـيلة فعالة لتوجيه التحدي للقوى الغربية. وعلى الرغم من ذلك، وفي الوقت الذي دعا فيه أولئك النشطاء إلى «عودة إلى الديـن» وتفعيل دور أكبر للدين داخل الحياة العامة، فقد كان فهمهم للدين انتقائيا على نحو هائل ومشـبعا بشكل كبير بالأفكار الوطنية. وبمعنى آخر، كانوا بصدد إعادة بنـاء التقليد الخاص بهم عن عمـد داخل إطار عمل وطني. وتضمنت الأيديولوجيات الناتجة إشارات إلى «العصر الذهبي» وأساطير الشعب المختار ومطالب لتقرير المصير. ومن خلال تكوين هوية دينية كانت أكثر وطنية وتماسـكا على نحو واضح، فقد تمنوا أيضـا أن يجعلوها أكثر وحدة وأكثر توكيدا وبالتالي أكثر تأثيرا. وعلاوة على ذلك، كانت رؤاهم عن المجتمع السياسي رؤى طائفية: حيث منحت امتيازات للأغلبية الدينية - أو على الأقل المندوبين عن مجتمع الأغلبية الذين نصبوا أنفسهم عنوة - وتضمنت عداء صريحا للأقليات والليبراليين وآخرين ممن يُطلق عليهم أعداء التقليد[70].

تأثـر أيضا هؤلاء الأصوليون الأوائل بالمنافسـة الأيديولوجية التي حددت الفترة الزمنية ما بين الحرب العالمية الأولى والثانية داخل أوروبا، حيث انجذب البنا وسافركار وغيرهما من النشطاء داخل العالم المُستعمر إلى المفاهيم الفاشية الأساسية عن الأمة والأفضلية التي منحتها للجماعة على حسـاب الفرد. وشكلوا أحزابهم السياسية على

(*) أنشـأ حسن البنا جماعة الإخوان المسـلمين في العام 1928، أي بعد السنوات العشر الأولى من القرن العشرين، ومن بعده ظهر في الهند أبو الأعلى المودودي [المترجم] .

نهج التركيب التنظيمي للفاشـيين في إيطاليا وألمانيا نفسـه وأعـادوا كتابة تاريخهم القومي بأسـلوب يعبر عن مفاهيم الهوية الطائفية. ومـع ذلك، لم تكن الحداثة في حد ذاتها هي العدو الذي صوره هؤلاء النشـطاء الأوائل بل كانت الكوزموبوليتانية التي تبنتها الليبرالية الغربية وزعماء الدين المعتدلون داخل مجتمعاتهم. وباختصار، تمكن هؤلاء الأصوليون الدينيون الأوائل من تبني طائفية القومية العرقية ومعارضتها لمعايير وأعراف التنوير للمجتمع المنفتح.

تعارضت هذه التفسيرات الأصولية لكلٍ من الدين والمجتمع مع التفسيرات التي سعت إلى وضع رؤية ليبرالية أو شمولية للحداثة، ولهذا السبب حرضت أوجه الجدل التـي ميزت الفترة الزمنية لمنتصف القرن العشرين داخل مصر والهند (بالإضافة إلى الولايات المتحدة) طائفية الأصولية الدينية ضد البديل العلماني والليبرالي. وعلى الرغم مـن أن أوجه الجدل تضمنت عادة الجدارة النسـبية لإقامة دولة دينية وخلق دور مناسب للدين داخل الحياة العامة، فقد كان الأمر الرئيسي هو كيفية تعريف الأمة. أيد الوطنيون المتدينون دورا أكثر مركزية ووضوحا لمصلحة تفسـيرهم للدين داخل الحياة العامة، وهو دور استوجب أيضا وضع مكانة تفضيلية لأعضاء المجتمع الديني المهيمن. وفي هذا السياق، جرى النظر إلى الإحياء الديني كخطوة أولى لتمكين أغلبية المجتمع. ومن زاوية أخرى، عمل نشـطاء الدين الليبراليـون والمفكرون العلمانيون جنبـا إلى جنب للتصدي للطائفيـة الدينية وتعصبها المتـوارث، فمن وجهة نظرهم سـوف تؤدي إقامة دولة دينية إلى تهميش الأقليات وغرس بذور الخلاف الاجتماعي والديني. ومن ثَم، قامت هذه المجتمعات بتكرار الانقسامات التي تمت في أوروبا ما بين الأنظمة النقابية للتنظيم الاجتماعي والبديل الليبرالي.

كان النجـاح المحدود للطائفية في منتصف القـرن العشرين نتيجة لمعارضة زعماء الدول ومساعيهم في تشجيع رؤية علمانية للحداثة. وعلى وجه التحديد في أثناء حقبتي الخمسـينيات والستينيات من القرن الماضي، كان المسـؤولون بالدولة هم من عبّر عن الرؤية التقدمية للتنمية القومية ورأوا في القومية العلمانية وسـيلة لدمج عدد مختلف من المجتمعات وتكوين حياة سياسية مشتركة. وناشدت هذه النخب السياسية الرئيسية الدين الليبرالي لدعم التفسـير المدني للقومية ولم يتوانوا في اسـتخدام الآليات الإجبارية للدولـة ضد أنصار الطائفيـة الدينية. وعلى الرغم من إمكانيـة النظر إلى إطار العمل

السياسي الشمولي على أنه رد فعل عملي لتحدي التنوع، فقد كان أيضا محوريا بالنسبة إلى البرنامــج العصري المتعلق بالتنمية القوميــة. وقد ارتبط الدين بماض رجعي، داخل مصر والهند على وجه التحديد، حمل في طياته خطرا مســتمرا من الانقســام الطائفي. على سبيل المثال، خشيت الهند إبان فترة الزعيم نهرو من الطائفية الدينية التي هددت حياة نحو نصف مليون شــخص أثناء التقسيم في العام 1947، والتي استمرت في تهديد الديموقراطيــة الهشــة للدولة. وبالمثل في مصر، نُظِر إلى الديــن المحافظ على أنه عقبة لنوعية الإصلاح الاقتصادي والســياسي التي تمنى عبدالناصر تنفيذها. وقد أُفسد إسلام جماعة الإخوان المسلمين ورجال الدين (العلماء) - من وجهة نظر عبدالناصر - نتيجة لاتصالهــم بالنخب الرجعية. وبالنســبة إلى أولئك المســؤولين العصريين بالدولة، كانت العلمانية بمنزلة متطلب أساسي لكل من الحرية والتنمية.

كان ذلــك هو الاتجاه الذي أرشــد افتراضات نظريــة الحداثة بالإضافة إلى فكرة علمانية الدول العصرية من حيث التعريف. ويمكن فهم ذلك الافتراض بسهولة لأنه عكــس روح الزمن. في أثناء فترة منتصف القرن العشرين، عمل الزعماء السياســيون حول العالم باجتهاد لترسيخ الأعراف والتقاليد العلمانية داخل مؤسسات الدولة وقاموا بتشــجيع رؤية للتنمية القومية تجاوزت حد الخــلاف العرقي والديني، كما انجذبوا أيضا إلى الدين الليبرالي والأعراف العلمانية بهدف إجازة هوية وطنية أكثر شــمولية. وفي أثناء هذه الفترة، اعتُــبِرت الحداثة علمانية، وصاحبها برنامج للتغيير الاجتماعي التحــرري، وقد بدا ذلك واضحا في البرامج العصرية للهند ومصر بالإضافة إلى برنامج الاتفاق الجديد وسياسات المجتمع الكبير داخل الولايات المتحدة الأمريكية. وفي كل من تلك الأمثلة، التزمت سياســة الدولة - على الأقل من الناحية النظرية - بالعدالة الاجتماعية، وعدم التمييز، والارتقاء بمســتوى معيشة الفقراء. ورأى المفسرون آنذاك في هذا الاتجاه «تلاشيا للمجتمع التقليدي» وظهور حداثة جديدة وعلمانية متقدمة اقتصاديا وداعمة لأفكار وأهداف ما بين المنتصف واليسار سياسيا[71].

عــلى الرغم من ذلك، لم تختف أوجه الجدل حــول الدين من الحياة العامة ولم يتلاشَ الصراع حول تعريف الأمة. على النقيض، فقد ظهر مرة أخرى أثناء فترة أواخر القــرن العشرين حيث جــرى إحياء أوجه جدل قديمة من حين إلى الآخر حول الدور المناســب للدين في الحياة العامة والتوجه الصحيح - ســواء أكان علمانيا أم دينيا -

للدولة. وقد تضمنت أوجه الجدل المشار إليها - على أحد المستويات - تساؤلات بخصوص مدى انسجام الدين مع الأعراف العلمانية، واشتملت على مستوى أعمق على بعض الخلافات حول التفسير الديني (عصري في مقابل متشدد)، إلى جانب الرؤى المتنافسة للنظام الاجتماعي (شمولي في مقابل محدود). وكذلك تضمنت بعض التساؤلات حول الاقتصاد وسياسة الدولة. إن انبعاث السياسة الدينية في العصر الذي أعقب الحرب الباردة والظهور المجدد لمذاهب الأصولية الدينية قد عكس بالتالي تكرارا آخر لأوجه الجدل ما بين الأجيال. وعلى الرغم من احتمالية تغيير السياق ذاته، فإن طبيعة الجدل نفسه لم تتغير، حيث استمر نشطاء الدين في نسب العلل التي عانى منها المجتمع الحديث إلى فقدان الدين، وبالتالي طالبوا بدور أكثر محورية لتفسيراتهم للدين داخل الحكومة. والأمر الكامن في ذلك الجدل هو الاعتقاد أن التجانس الثقافي في حد ذاته هو مفتاح للوحدة السياسية وبالتالي للتمكين الطائفي.

على الرغم من أن جوهر الجدل هذا لم يتغير كثيرا مقارنة بالسنوات الماضية، فقد تغير بالتأكيد موقف النخب بالدولة. فبحلول حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي تخلت النخب في الدولة على نحو كبير عن التزاماتها السابقة نحو رؤية علمانية للنظام الاجتماعي، وتخلت معها عن الالتزام نحو تغير اجتماعي تقدمي. وعلى الرغم مما ميز حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي من مساع لغرس الأفكار والمفاهيم اللاقومية للنظام المدني - ودعوة نبوئية للإصلاح الاجتماعي والسياسي - فقد جرى التخلي عن ذلك لمصلحة استخدام أكثر كهنوتيا للدين عمل على دعم الأنماط الحالية للهرم الاجتماعي. وعلاوة على ذلك، كان تفسير الدين الذي تبناه زعماء الدول محدودا ورجعيا على نحو كبير. وباختصار، فقد استُقطبت لهجة خطاب الطائفية الدينية بواسطة المسؤولين بالدولة الذين سعوا وراء تجنيد مشاعر العقيدة دعما لفكرة مسبقة تتعلق بسلطة الدولة. وكان المنطق وراء هذه الاستراتيجية - لبعض الزعماء مثل أنور السادات وأنديرا غاندي على وجه الخصوص - هو إمكانية توجيه التفسيرات المحافظة أو الرجعية للدين إلى دعم تام لسلطة الدولة. قد يساعد الدين على توفير الاستقرار من خلال غرس الهدوء أو الاستقرار الشعبي وعن طريق تقديس شكل عام معين من السلطة السياسية. كما افترض جدلا أيضا إمكانية التحكم بسهولة في مشاعر العقيدة. وجرى إثبات خطأ كلا

الافتراضين. ففي كل من الهند ومصر، فشـل المسـؤولون بالدولة في فهم إمكانية أن يكون الدين المحافظ (أو الرجعي) نبوئيا بصورة راديكالية ويمكن استخدامه بسهولة لتحدي ومعارضة إحكام قبضتهم على السلطة بنفس قدر دعمه لها. وباختصار، فقد فشـلوا في إدراك أن اسـتخدام الأيديولوجية الدينية الرجعية يمكن أن يعطي نتائج عكسـية على نحو كارثي، كما اخفقوا في تقدير تكلفة هذه الاسـتراتيجية على الأمد البعيد. ومن خلال الانجذاب إلى هويات علمانية وتلاعب متعمد بالمشـاعر الدينية، أشـعل المسـؤولون بالدولة لهيب الانقسـام الطائفي. لم يؤد ذلـك إلى زوال النظام العلماني فحسـب، بل تسـبب أيضا في خصومة طائفية وسياسـية وطنية نتج عنها شقاق وانقسام عميقان وحياة عامة أقل تسامحا.

الخلاصة

لقد أسـهم ذلك الإرث في إرشاد السياسـة الدينية لتسعينيات القرن الماضي. من ناحية، لم تكـن الحركات الأصولية التي ظهرت في العصر الذي أعقب الحرب الباردة بجديـدة ولكنها على الأصح وجـدت أصولها في مطلع القـرن العشرين. وعلى هذا النحـو، جسـدت الأيديولوجيات المحـدودة التي وضِعت أثناء هـذه الفترة المبكرة وعبرت عن نوع الطائفية الدينية المتأصلة لدى المفاهيم والأفكار العرقية للأمة. ومن ناحية أخرى، تحسـنت قابلية النمو السـياسي لهذه الجماعات بشـكل كبير في أثناء حقبتي السـبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وذلك عندما سـعى المسؤولون بالدولة إلى استقطاب الدين الرجعي بدلا من قمعه. وبخلاف العقود السابقة، وجد الأصوليون بيئة سياسية خصبة بمجرد تخلي زعماء الدول عن الالتزامات السابقة نحو التقاليد والأعراف العلمانية، وسـعوا إلى تشـجيع رؤى رجعية للدين والأمة لمصلحة أغراضهم الشـخصية. وعند القيام بذلك، أجاز هؤلاء المسؤولون العلمانيون بالدولة على نحو ظاهر لأفكار وعمل النشـطاء المرتبطـين بالمذاهب الأصولية الدينية وأثروا في أوجه الجدل القائمة داخل الطوائف حول كل من الدين والأمة، هذا بالإضافة إلى تقويـض الرؤى الليبرالية للمجتمع. ومن خلال وصم الـرأي المعارض والأقليات على أنهـم أعداء للأمـة - وإضفاء الصبغة الدينية على هذا الخطاب - أسـهمت النخب بالدولة في تطبيع نوع الشـوفينية الذي ارتبط بالمجتمع المنغلق. وسواء استتبع ذلك

تشويه سمعة المسلمين في الهند أو المسيحيين الأقباط في مصر أو المثليين والأمريكيين من أصل إفريقي في الولايات المتحدة، فقد ساعد خطاب القومية الدينية الذي تبنته الدولة على جعل التعصب أمرا مقبولا لدى الاتجاه السياسي السائد.

ألقى ذلك الفهم البديل للعلاقة ما بين الدين والدولة الحديثة الضوء على نظرية الحداثـة ونتيجتهـا المباشرة، ألا وهـي أطروحة العلمانية. وقـد ثُبتت صحة نظرية الحداثة في كثير من النواحي وتقلصت سلطة الدين المنظم على نحو كبير أمام الدولة والأسواق، وكان لهذا الاتجاه آثار هائلة في الحياة العامة. وكان لذلك التحول أيضا تأثير بارز على التصورات الشـعبية للتقليد الديني، خاصة عندما انكبت النخبة في الدولة أثنـاء منتصف القرن العشرين على العمل الـدءوب لتقليص تأثير العناصر الرجعية للعقيدة الدينية. ومع ذلك ومن نواح أخرى، فقدت نظرية الحداثة رونقها، ولم يحل العلم والمنطق محل العقيدة الدينية مطلقا، ولم يكن الفارق ما بين العلماني والديني كبـيرا بالحجم الذي افترضه كثيرون[72]. والأكثر من ذلك، لم يترك الدين مطلقا المجال العام، على العكس فقد كانت أوجه الجدل حول النظام الاجتماعي في أثناء منتصف القـرن العشرين – ذروة العصر العلماني – مفعمة بالأفكار الدينية، وهو الأمر الذي أكـد حقيقـة أن الدين لايزال بمنزلة اللغة الدارجة المقنعة للخطاب السـياسي. ومع ذلك، اختلفت طبيعة هذه اللغة الدينية على نحو كبير، فمن جانب اسـتُخدم الدين الليبرالي (أو العصري) لتشـجيع رؤية شـمولية للحياة الاجتماعية، ولقي استحسـانا لدى النخب العلمانية والإصلاحيين. ومن جانب آخر، ظل الدين المحافظ من الناحية الدينية والسياسـية مؤثرا – حتى إن كان هامشـيا في أغلب الأحيان – وذلك بسبب جاذبيته المستمرة بالنسبة إلى المشاعر الطائفية لدى المجتمعات المهيمنة.

إذن، لم يكن الظهور المجدد للسياسـة الدينية في السنوات الأخيرة ببساطة نتاجا لفشـل مشروع الحداثة أو بسبب تدين وتقوى متجددة من داخل قطاعات السكان التقليدية. بل هو بالأحرى يمثل جولة أخرى من الجدل القديم حول طبيعة وأسـاس النظـام الاجتماعي. وما يجعل هذه الجولة الأخيرة من الـصراع الأيديولوجي مهمة للغاية هو المحصلة. وعلى خلاف الفترات الزمنية السـابقة، اسـتُبدلت التفسـيرات الليبراليـة للحداثة طوال فترة الثمانينيات والتسـعينيات من القرن الماضي بصيغ من الخطاب السـياسي مطعمة بالمشاعر الدينية المحدودة. وعلى الرغم من أن الكثيرين

ينسبون ذلك التحول إلى قوة جماعات المعارضة الدينية فقط، فقد أسهم التوجه المتغير للنخب بالدولة بدور محوري في إعادة تشكيل السياق الذي آلت إليه أوجه هذا الجدل. وبدلا من معارضة الأيديولوجيات الطائفية - كما قد حدث في فترة زمنية سابقة - سعى المسؤولون في الدولة بنشاط إلى استقطاب تلك الأفكار، حيث أسهم هذا القرار في تغيير البيئة الأيديولوجية المحيطة بأسلوب منح امتيازا للمفاهيم المحدودة للدين والقومية والمجتمع.

إن الظهور المجدد للسياسة الدينية في نهاية عصر الحرب الباردة والزوال المتزامن للأعراف الكوزموبوليتانية أو العلمانية يعكس بالتالي تحولا أيديولوجيا إلى اليمين. لقد كان البرنامج العصري لحقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي مصحوبا على نحو متراص بسياسات اقتصادية واجتماعية استهدفت تخفيف حالات عدم المساواة في الثروة والفرص، واشتمل أيضا على محاولات من طرف الدولة للحد من التمييز داخل قطاعات السكان من الأقليات ولدمج قطاعات متنوعة من السكان داخل مجتمع سياسي مشترك. باختصار، كانت الحداثة أثناء منتصف القرن العشرين تدعم أفكارا وأهدافا ما بين الوسط واليسار على نحو واضح، وبالتالي كان التحول نحو سياسة دينية أكثر علانية - والدور الذي قامت به نخب الدولة في هذه العملية - جزءا من هجوم أوسع نطاقا على سياسات الإصلاح الاجتماعي. وقد استُخدمت التفسيرات المحافظة أو الرجعية للتقليد الديني من أجل تجسيد الأنماط الحالية من الهرم الاجتماعي ولوصم الأفكار التي ارتبطت باليسار السياسي، وتزامنت أيضا مع نهاية الالتزامات السابقة بالقضاء على الفقر وتلاشي استخدام الدولة لتشجيع التنمية الاقتصادية وتقليل عدم المساواة. إن التخلي عن الأفكار والأعراف العلمانية كان مجرد جزء من التحول الأكثر اتساعا والبعيد كل البعد عن الرؤية الليبرالية للتنمية القومية ونحو عصر جديد من السياسة المحافظة.

يلقي هذا التفسير الأكثر دقة، المتعلق بالظهور المجدد المعاصر للسياسة الدينية، الضوء على معظم أوجه الخلاف حول الظاهرة الأكثر اتساعا. ولعل أكثر البصائر من حيث الأهمية هي إدراك عدم الجدوى من النظرة ثنائية التفرع للسياسة الدينية. فالنظر إلى مثل هذه الاتجاهات على أنها إما دينية أو سياسية في التوجه هو فشل في ملاحظة التفاعل ما بين العاملين وتأثير أحدهما في الآخر، كما أنه يتغاضى أيضا

عن السـياق الأيديولوجي الذي دارت ضمنه السياسـة الدينيـة الحديثة والمؤثرات المادية التي شكلت الرؤى المتنافسة للدين والسياسة الدينية. وعلى نحو مشابه، فإن الفهم ثنائي التفرع للتقليد والحداثة «يحجب ويعوق أكثر من كونه يوضح»[73]، فلم تكـن الدولة أو الحداثة علمانية كما يعتقد الكثـيرون، ولم يتعارض الدين مع رؤية تحررية للحداثة. وعلى العكس، فإن خطاب السياسـة الحديثة والقوميات الحديثة مُشـبع بالصور والرموز الدينية التي يمكن تفسـيرها بطرق مختلفة. وبالمثل، يمكن أن تكون الحداثة العلمانية إما شـمولية وإمـا محدودة من حيث التوجه. ما أرمي إليه هو أن الأيديولوجيات الوطنية هي في الأصل ظواهر حديثة، ويعكس الغموض الـذي تظهره المفاهيم والأفكار المختلفة للدين والمجتمع، والتي تعمل على إرشـاد البناءات الحديثة.

إذن، ما كان ينبغي للظهور المجدد للسياسـة الدينية في تسـعينيات القرن الماضي أن يثير الدهشـة البالغة، فقد حدث في خضم أوجه الجـدل الذي لم يُحل حول الدين والحيـاة العامة. ومع ذلك، فإن تواطؤ النخـب بالدولة هو أمر آخر. ونظرا إلى الالتزام المسـبق من قبل المسـؤولين بالدولة نحو نظام اجتماعي شـمولي، فمـن المدهش أن نجدهم مشاركين عن قرب في تسييس الهويات العرقية والدينية. إن الفكرة المستوحاة في الهند، وأسـاس العقد الاجتماعـي للتقليد الأمريكي، وحتى التقليـد الوطني العربي جميعها مثلت محاولات من قبل شـخصيات وطنية بارزة لوضع أساس للمواطنة أسهم في الحـد من تأكيد الطبيعة الطائفية للقوميـات الدينية. وبالتالي، يمثل الترويج للأفكار الدينية الرجعية من قبل المسـؤولين بالدولة - والزوال المتزامن للثورة التكاملية في كلٍ من الحالات التي يسـتعرضها الكتاب - عجزا أو عدم اسـتعداد من قبل الشـخصيات السياسـية المتعاقبـة لتنفيذ مشروع بناء مجتمع سـياسي غير طائفـي، ويعكس أيضا الاعتماد المسـتمر للمسـؤولين بالدولة عـلى الدين باعتباره مصدرا للسـلطة الشرعية والسحر المستمر للطائفية الدينية. وفي كلتا الحالتين، لا يمثل الانبعاث المعاصر للسياسة الدينيـة فهما أكثر أصالـة للمجتمع - بل هو أقل من كونه «عـودة» إلى بعض تقاليد الماضي. إنه ببساطة نتاج ثانوي للطبيعة الحديثة للسياسة الشعبية المعاصرة.

2

صعود العلمانية المصرية وسقوطها

«على عكس ما قام بــه أتاتورك في تركيا، تخلى الســادات في مصر عن الرؤية العلمانيــة للتنمية القومية، واحتضــن بدلا منها تفســيرا ضيق الأفــق للإســلام كوســيلة لشرعنة حكمــه العســكري، مــا أدى إلى تبعات واضحة»

المؤلف

في مطلــع التســعينيات من القــرن الماضي، دخلت أجهزة الأمن المــصري في صراع عنيف مع الجماعات الإسلامية المســلحة، وعلى مدار أعوام عديــدة تــم الزج بآلاف النشــطاء الإســلاميين - المعتدلين منهم والمجاهدين على حد ســواء - في الســجون أو إعدامهم أو احتجازهم في أماكن غير معلومــة. وعــلى الرغم من هــروب بعض هؤلاء النشــطاء إلى المنفــى، فقد سُــحقت التنظيمات التي كانت تتحدى الدولــة، وبحلول العام 1997 توقفوا عن كونهم تهديدا فعليا. ومع ذلك، كانت السياســات التــي تبنتها الحكومة مثــيرة للجدل حيث اســتخدمت أجهــزة الأمن بمصر أســاليب التعذيــب والاعتقــال التعســفي غــير القانــوني وتصفيــة الأفــراد بهدف القضاء على الإســلاميين الذين هددوا سيطرة نظام مبارك على الحكم. كما اعتمدت الحكومة أيضا على منظومة من المحاكم

العسكرية والأمنية التي تجنبت اللجوء إلى القضاء العادي من أجل ضمان إدانة أولئك المتهمين. أوضحت مثل هذه التدابير المتطرفة اعتقاد نظام الحكم بأن الإسلاميين كانوا يمثلون تهديدا قائما وبأن أي وسيلة تُستخدم للقضاء عليهم مبررة. وبالمثل، خشيت الحكومات الغربية من السيطرة الأصولية على الدولة وأدارت وجهها عن انتهاكات حقوق الإنسان وإجراءات الطوارئ التي كانت تستخدمها الحكومة لكسب حربها ضد المتشددين الإسلاميين.

وعلى الرغم من نجاح الحكومة في القضاء على التهديد الجهادي، فلم يؤثر الصراع بشكل كبير في أهمية الإسلام داخل السياسة المصرية. على النقيض، وأثناء هذه الفترة، أصبح التفسير الرجعي للإسلام متغلغلا بشكل كامل داخل الحياة العامة، وكان هذا واضحا في سلسلة من الاعتداءات البارزة التي شُنت على الحرية الفكرية والفنية وفي الاضطهاد المستمر للمسيحيين الأقباط داخل مصر. اتُهم المفكرون العلمانيون بالارتداد عن الدين، ومُنعت الكتب حتى بعد انخفاض التهديد الجهادي. وأثار تراخي الحكومة وتورطها في معظم الحالات - إلى جانب أعمال العنف الموجهة ضد الأقلية المسيحية - تساؤلات بخصوص التزام نظام مبارك بالمفهوم التعددي للنظام الاجتماعي، كما ولد أيضا بعض المخاوف بخصوص مستقبل مصر. وعلى الرغم من افتراض قدرة المنتصرين السياسيين على تحديد قواعد اللعبة الجديدة، ففي هذه الحالة، تمكن التحدي الإسلامي - حتى أثناء الهزيمة - من إعادة تشكيل لغة الخطاب السياسي[1]. لماذا حدث ذلك؟ ولماذا كانت الحكومة المصرية تنتصر في المعارك وتخسر الحرب؟

يمكن إيجاد شرح لهذا التناقض في المحاولات التي بذلتها الحكومات المتعاقبة من أجل تشجيع الإسلام كمصدر للشرعية الأيديولوجية. وعلى الرغم من العلمانية المفترضة في الدولة المصرية، فهي لم تخلُ مطلقا من دعائمها الدينية. حيث فضل زعماء الدولة الاستخدام العتيق للإسلام الرسمي لشرعنة السلطة السياسية. وحتى أثناء فترة رئاسة جمال عبدالناصر، لم تسع الدولة الحديثة مطلقا إلى القضاء على العقيدة الدينية، ولكنها على العكس عملت على استقطابها. ومع ذلك، كان هناك اختلاف جوهري ما بين عبدالناصر ومن خلفه من رؤساء، حيث انجذب عبدالناصر إلى تفسير ليبرالي أو «عصري» للإسلام كوسيلة لمجابهة النخبة من التقليديين ولإجازة رؤيته السياسية. كان الإسلام جزءا ضروريا من الخطاب الوطني، ولكنه كان تفسيرا متناغما

مع كل من العلمانية والاشـتراكية. وعلى الرغم مـن ذلك تغير ذلك التأكيد أثناء فترة رئاسة أنور السادات وفيما بعد أثناء مدة ولاية حسني مبارك. وبدءا بعصر السادات، شجعت الحكومة المصرية على تفسير أكثر حرْفية أو سلفية للإسلام باعتباره جزءا من محاولة أكثر اتسـاعا تهدف إلى إعادة تعريف اتجاه السياسـة المصرية، وقد استخدم نظام حكم السـادات هذا التفسـير المحافظ دينيا للتقليد الديني بهدف القضاء على التأثير المسـتمر لليسـار السـياسي ولإقامة قاعدة جديدة من السلطة السياسية تمتد جذورها داخل الإسـلام. سـاعدت هذه السياسـات على إضفاء الصبغة الشرعية على الرؤية الإسـلامية للمجتمع والتأثير الكبـير في أوجه الجدل القديمة حول ما إذا كانت مصر دولة دينية أم علمانية.

كان التسـاؤل المتعلق بالديـن في الحياة العامة – ألا وهـو كيفية تعريف الأمة - موضوعـا للعديد من أوجه الخلاف طوال القرن العشرين. سـعى عبدالناصر إلى وضع حل لهذا الجدل في خمسينيات القرن الماضي عن طريق غرس الأعراف العلمانية داخل مؤسسـات الدولة. ولكي أكون واضحا، لم يكن عبدالناصر ليبراليا، حيث كانت مشـاعره المناهضة للغرب وسياساته الاستبدادية سببا في خروج أعداد كبيرة من اليونانيين واليهود والإيطاليـين وأعضاء آخرين من الجاليات الأجنبية مـن مصر. وقد كان لهذا النوع من القومية المحدودة تأثير ضخم في الكوزموبوليتانية التقليدية للمجتمع المصري وساهمت في تغيير وجه الدولة. وعلى الرغم من ذلك، شـجع بالفعـل النظام الناصري على رؤية شمولية دينيا للهوية القومية المصرية باعتبارها وسيلة لدمج قطاعات السكان المتنوعة في مصر. وبالتالي، تم اعتبار تضمين الأقلية المسـيحية القبطية والترويج لتفسـير ليبرالي أو عصري للإسـلام على أنها خصائص جوهرية للقومية العربيـة العلمانية التي تبناها عبدالناصر، وكذلك كان اضطهاد جماعة الإخوان المسـلمين وعناصر أخرى من المجتمع التي ارتبطت بالزعامة التقليدية لمصر.

تم إحياء الجدل حول الإسـلام في الحياة العامة مع بداية حرب 1967 مع إسرائيل، ومـرة أخرى في مطلع التسـعينيات من القـرن الماضي. وفي كل منهـما، كانت القضايا الرئيسـية هي سـواء ما إذا كان الإسـلام متوافقا مع المبادئ العلمانية وما إذا كان من الضروري منح الإسـلام أهمية أكبر ضمن المؤسسات الحديثة للدولة القومية. وتضمنت أيضـا أوجـه الجدل بعض التسـاؤلات الدينية مثل ما إذا كان الإسـلام قابلا للتفسـير

(الاجتهـاد) أم أن أصوله التي ترجع إلى نزول الوحي الإلهي تمنع التحليل بواسـطة أي فـرد من غير حماة العقيدة المعروفين. وعلى الرغـم من كون أوجه الجدل نظرية على نحـو كبير من حيث طبيعتها، فقد كان لهـا آثار عملية بعيدة المدى. إن القضية الأهم محل السـؤال هي ما إذا كان من الضروري تعريف الأمة بأسـلوب شمولي يتوافق مع أعـراف التنويـر، أم ما إذا كان ينبغـي أن تكون دينية على نحو واضح، وإسـلامية في التوجه. وبمعنى آخر، هل يمكن أن تتضمن الهوية القومية المصرية الأقليات الدينية؟ أو هل ينبغي أن تعكس الطائفية الدينية لمجتمع منغلق؟

ويسرد الفصلان التاليان تطور أوجه الجدل والأسـلوب الذي ظهرت من خلاله على مـر الزمان. يصف الفصل الأول الطريقة التي تم من خلالها إرسـاء الأعراف العلمانية داخـل مصر أثناء مطلع ومنتصف القـرن العشرين - والتي بلغـت ذروتها أثناء فترة حكـم عبدالناصر - وكيف اسـتؤصلت (أو نزعت من الإطار العـام) لاحقا أثناء عصر السـادات. إن جزءا رئيسـيا من هذه الرواية هي عملية البحث في التفسيرات المختلفة للإسـلام وكيف عكست رؤى متنافسة للنظام الاجتماعي. ففي مصر، مثلها مثل حالات أخرى داخل هذا الكتاب، تشـابك الدين مع إقامة الهويات الوطنية، وإن كان في نماذج مختلفة، حيث اسـتخدم عبدالناصر الإسـلام لإجازة رؤيته العلمانية المتعلقة بالحداثة ولوضـع توازن مع التحـدي الأيديولوجي من قِبل جماعة الإخوان المسـلمين والمملكة العربية السـعودية وآخرين من النخـب التقليدية. ومن جانب آخر وعلى نحو مماثل، استحضر معارضو عبدالناصر الدين ولكنهم انجذبوا إلى تفسير سلفي أو رجعي للتقليد الإسلامي من أجل معارضة السياسات الاشتراكية والعلمانية للدولة الجديدة.

تغيرت هذه الديناميكية بشـكل جذري أثناء فترة رئاسـة السـادات حيث تخلى السـادات عن البرنامج العلماني الذي وضعه عبدالنـاصر وروّج لرؤية رجعية لكلٍ من الدين والأمة لتحل محلها. عكس ذلك تحولا واضحا في سياسـة الدولة وائتلافا جديدا للحكم. وفضل السـادات الدخـول في تحالف مع أولئك ممن عانـوا التهميش نتيجة الإصلاحات التي قام بها عبدالناصر في معارضة اليسـار المتمسـك بالعقيدة والمبادئ، والذي كان يعارض وقتئذ الرئيس الجديد. وبالتالي، يوضح هذا التوجه المتغير نحو الدين والعلمانية السـياق المتعلق بفهم صعود الحركة الإسـلامية، حيث تمكن السادات من رد الاعتبار لجماعة الإخوان المسـلمين ونجح في الوصول إلى المملكة العربية السعودية

وساعد في إرساء الإسلام السلفي داخل مؤسسات الدولة المصرية. ساهمت السياسات المرتبطة بهذا التحول على نحو كبير في تغيير المكاسب السياسية للأصولية الإسلامية وبينت تأثير سياسة الدولة في أوجه الجدل حول التشدد الديني. كما توضح أيضا عملية اغتيال السادات بيد مجاهدين إسلاميين حدود هذه الاستراتيجية وعدم قدرة نظام الحكم على السيطرة على القوى التي أطلقت لها العنان. توفر هذه التوجهات السياق المتعلق بفهم السياسة الدينية أثناء عصر مبارك، وهي التي تُعتبر محور تركيز الفصل الثالث.

الدين وإقامة الدولة في مطلع العصر الحديث

ليست العلاقة ما بين الإسلام والسياسة في مصر موحدة ولا مباشرة وصريحة كما يدعي الكثيرون، حيث تباعدت مراكز السلطة الدينية والسياسية بعضها عن بعض بشكل واضح داخل الإسلام السني، وهو ما أدى إلى ظهور منظومة من السلطة المزدوجة انتشرت على مدار العالم الإسلامي. ويبدو هذا النمط واضحا داخل مصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر عندما كان هناك انفصال كبير ما بين السلطات الدينية والسلطات السياسية. ومع ذلك، فقد اتجه زعماء المجتمعات المختلفة إلى التعاون لأنهم ظلوا معتمدين بعضهم على بعض، حيث كان الحكام السياسيون في حاجة إلى الشرعية المعنوية بينما احتاج زعماء الدين إلى السلطات المؤقتة التي من شأنها إقرار الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، كانت العلاقة ما بين هاتين الجماعتين غالبا متوترة، وذلك لسعي النخب السياسية إلى السيطرة على الشخصيات الدينية - بالإضافة إلى عقيدة الإسلام السني - من أجل تحقيق غاياتهم المؤقتة ببراعة أكبر. كما لم يتوانوا في استخدام القوة لتحقيق الخضوع المراد. ومن جانب آخر، فقد كافح العلماء (الدارسون المتبحرون في الدين) للحفاظ على استقلالهم - ونزاهتهم - حيث أدرك العديد منهم التأثير الفاسد للسلطة السياسية فيهم وفي العقيدة الإسلامية[2].

وإذا كان العصر ما قبل الحديث قد وصِف بأنه منظومة من السلطة المزدوجة - ومحاولة كل جانب إحكام السيطرة - فقد عُرفت بداية العصر الحديث بالهيمنة الناشئة من قِبل الجانب السياسي. ومع قدوم الاحتلال الفرنسي في العام 1798، انفتحت مصر على المؤثرات العصرية للفكر السياسي والاقتصادي والأيديولوجي الأوروبي، وبدأ

التحول اللاحق للحياة الاجتماعية والسياسـية داخل مصر على نحو جاد في أثناء القرن التاسـع عشر على يد محمد علي (1805 - 1863)، وفيما بعد بواسـطة إسماعيل باشا (1863 - 1879) الذي خلفه في الحكم. وكان هناك عنصران أساسـيان ضمن أجندتهما المشـتركة، وهما القضاء على قيـادة المماليك التي كانت لهـا الهيمنة وتحجيم النخب الدينيـة التقليدية. وقد اسـتلزم تقييد العلماء فصلهم عن مصـادر الرزق الاقتصادية المتمثلة في جني الضرائب وممتلكات الأوقاف، كما اسـتوجب أيضا الحد من سيطرتهم على التعليم والقانون. وكان ذلك متعمدا لجعل العلماء أكثر اعتمادا على الدولة، حيث مهد ذلك الإجراء الطريق للتعرف على أسـلوب التعليم والقوانين الغربية[3]. وساعدت الثـورة الاجتماعيـة المتزامنة التي حدثت من منتصـف إلى أواخر القرن العشرين على تحقيق هيمنة للنخب السياسـية في مجالات كان يسـيطر عليها من قبل علماء الدين، ولم تترك لهم سوى مجال الدين المحدود.

كان لهـذا العـصر تأثير مسـتديم على حداثـة الحياة العامـة المصرية، حيث تشابكت إقامة دولة تطفلية على يد محمد علي وإسماعيل باشا مع برنامج للحداثة العلمانية يوحي برغبة كامنة لدى النخب السياسـية في مصر لمحاكاة نموذج التطور الأوروبي. ووصِفـت هـذه الفترة أيضا بالتأثـير المنخفض للطبقة الكنسـية المغلقة وشـهدت صعودا لزعامة سياسـية علمانية على نحو واضح. مهدت هذه التغيرات الاجتماعية والسياسـية الطريـق لفترة وطنية مبكرة. كانت مـصر وعلى مدار فترة طويلة أحد أقاليم الإمبراطورية العثمانية، على الرغم من كونها مسـتقلة على نحو كبير أثناء القرن التاسع عشر، ومع ذلك كان للمصالح المالية والاستراتيجية البريطانية في المنطقة - بما فيها السـيطرة على قناة السـويس - أثر كبير للتدخل البريطاني في مـصر، وأخيرا، فرض الحكم الاسـتعماري في العام 1882[4]، مـا أدى إلى قيام الثورة الوطنية في العام 1919 التي قادها حزب الوفد الوطني الليبرالي كرد فعل ضد الحكم البريطـاني. وقد أجبرت الأحداث التي تمت أثناء ذلك العام على انسـحاب متفاوض عليه والحصول على استقلال شكلي على أقل تقدير في العام 1922. وعلى الرغم من بقاء القوات المسـلحة البريطانية داخل الدولة، فقد وضعت ثورة الشـعب الأساس الـذي بنيت عليه تجربة مصر الليبرالية طوال الفترة منذ العام 1922 وحتى 1952. حافظ دسـتور العـام 1923 على رؤية علمانية للمجتمع وعمـل على توفير قاعدة

مشتركة للمواطنة تعتمد على الولاء القومي وليس الديني. وظل هذا المفهوم المدني للهوية القومية مؤثرا طوال فترة النصف الأول من القرن العشرين.

وقد كان أيضا أثناء الحكم البريطاني أن ظهرت أول حركة معنية بالإصلاح الإسلامي. كانت الحركة بمنزلة رد فعل للاستعمار، وحققت صدى وطنيا قويا، وسعت إلى تحدي الغرب عن طريق تجديد حيوية المجتمع السياسي من خلال الإصلاح الديني. تضمنت الحركة المبكرة زعماء مثل جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897) و«محمد عبده» (1849 - 1905) ولاحقا رشيد رضا (1865 - 1935). وكان لعبده تحديدا تأثير شديد، حيث شغل منصب مفتي الديار المصرية (كبير قضاة محاكم الشريعة الإسلامية) وكان أحد الإصلاحيين البارزين داخل جامعة الأزهر، أقدم وأبرز جامعة ومسجد في الدولة. سعى عبده إلى إعادة تفسير الإسلام من منظور حديث وتوضيح إمكانية قيام الإسلام بتحدي أشكال الحداثة الغربية على نحو قابل للتطبيق، حيث أيد هو وأنصاره تفسيرا ليبراليا لا يحتمل الجدل للتقليد الإسلامي، ونظر إلى عملية إصلاح الإسلام على أنها وسيلة مهمة لتنشيط المجتمع القومي. وكان الجزء الرئيسي من هذا المشروع هو الجهد المتعمد بغرض كسر المفهوم الراسخ لدى المجتمع والمتعلق بتفسير للتقليد الديني الذي عرف بـ «المحاكاة العمياء» (التقليد)، وبدلا من ذلك فقد أيد الإصلاحيون الليبراليون الاجتهاد (التفسير) كوسيلة لتغيير الفكر والمؤسسات الإسلامية. أدرك عبده أيضا ضرورة العلم والمنطق من أجل التقدم الملموس، وجادل بأن أعراف التنوير تتطابق بشكل كامل مع التقليد الإسلامي.

أصبح تأكيد الحركة على الإصلاح الديني والتغيير السياسي نموذجا يحتذيه النشطاء المحافظون (أو الرجعيون) أيضا، حيث جسد رشيد رضا، أحد من تتلمذوا على يد محمد عبده، الجانب المحافظ للإصلاح الإسلامي. تزعم رضا ما يُعرف بالحركة السلفية التي أيدت تفسيرا متزمتا للإسلام معتمدة في ذلك على أمثلة من المجتمع القديم (يُقصد بكلمة السلف الأجداد السابقون). مثل السلفيون بديلا للعلمانية التي كانت منتشرة في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي، وأيضا بديلا للإسلام الليبرالي أو «العصري» الذي أيده عبده. وقد امتد تأثير حركة الإصلاح لكي تضم حسن البنا، مدرس التربية الإسلامية الذي أسس جماعة الإخوان المسلمين في العام 1928 وعمل على تقنين العديد من المبادئ الأساسية للأصولية الإسلامية المبكرة. وعلى الرغم من اختلاف رضا والبنا

مع عبده حول عدد من القضايا المتعلقة بدراسة الدين، فقد اتفقوا مع حركة الإصلاح الليبرالي على مبدأ واحد، وهو أن الإسلام المعاد تفسيره والمعاد تجديد حيويته يمكن أن يوفر قاعدة أساسية للفاعلية السياسية، كما اتفقوا أيضا على كراهية مشتركة للهيمنة الغربية على مصر. ومن هذا المنطلق، سيطر على الإسلاميين الأوائل، والأحزاب العلمانية الليبرالية، اعتقاد بأن مصر تُعد دولة قومية فريدة تستحق نيل الاستقلال عن الحكم الاستعماري البريطاني.

وعلى الرغم من التزام جميع هؤلاء الأفراد والجماعات بقومية مصرية غير متبلورة، فقد اختلفوا على نحو كبير حول ما يستلزمه ذلك. على سبيل المثال، أيد حزب الوفد الليبرالي مفهوما أكثر علمانية وأممية للأمة حيث كان يملأه الأمل في تطوير الدولة على طول خطوط أوروبية، وذلك عن طريق التخلص من الآراء التقليدية بشأن الإسلام داخل الحياة العامة. وعلى نحو مماثل، أيد الإصلاحيون من الإسلاميين رؤية شمولية للحياة الاجتماعية تتوافق مع المبادئ العلمانية، وهي التي يُفترض أن تكون بناء على مفهوم أُعيد تصوره للتقليد الإسلامي، ونظر عبده وآخرون إلى أوروبا على أنها نموذج للتقدم، على الرغم من دورها كطاغية[5]. ومن زاوية أخرى، فقد كان تفسير جماعة الإخوان المسلمين للقومية المصرية من خلال رؤية محدودة وطائفية للإسلام، حيث اعتقدوا أن ضعف مصر متأصل في مساعيها لمحاكاة الغرب، وعلى وجه التحديد في تبني الدولة لإطار عمل سياسي علماني. وجادل البنا وآخرون، بأن المسلمين، بمحاكاتهم للحكام المستعمرين، قد اتخذوا قيم الغرب الإمبريالية وخانوا تراثهم الثقافي[6]. وبمعنى آخر، فقد انحرفوا عن المسار الصحيح للإسلام. واعتقد البنا أن فقدان الدين هذا كان سببا في فساد واضمحلال مصر، وبالتالي فإنه فقط «بالعودة إلى الإسلام» - من خلال خلق «نظام إسلامي» - يمكن أن تستعيد الأمة قوتها وقدرتها على تحدي الغرب. إن هذه الرؤى المتنافسة قد شكلت الأصول المعاصرة للجدل حول النظام الاجتماعي داخل مصر وبدايات إعادة رسم تقاليد الإسلام.

كانت القومية الليبرالية لحزب الوفد في مصر مسيطرة سياسيا في أعقاب ثورة 1919 وتمتعت بدرجة محدودة من النجاح أثناء العصر الليبرالي للدولة عقب الثورة مباشرة. استفاد حزب الوفد من كراهية الشعب المصري للحكم البريطاني والخوف من أن تفسد القوى الغربية الإسلام. ومع ذلك، ظل فكرهم عن العلمانية الليبرالية غريبا

إلى حـد ما عن قطاعات السـكان شـديدة التدين. وعلاوة على ذلـك، فإن عدم قدرة الحكومة الدسـتورية على التعامل مع بعض القضايا الرئيسـية مثل التنمية الاجتماعية والاقتصاديـة، والفسـاد، وهيمنة بريطانيا المسـتمرة على السياسـة المصرية قد أفقد الثقة فيما تبقى من تمسـك بفكرة السـلطة الدستورية الديموقراطية. ومما لا يدعو إلى الدهشـة، توسعت أحزاب سياسية أخرى لملء الفراغ الأيديولوجي، حيث ضمت حزب مصر الفتاة اليميني الوطني - الذي تشكل على غرار الأحزاب الفاشية في إيطاليا وألمانيا - بالإضافـة إلى جماعـة الإخوان المسـلمين والعديد من الأحزاب اليسـارية التي تضم الشيوعيين والاشتراكيين. وعكس التوجه الطائفي لكل هذه الجماعات سيطرة مثل تلك التوجهـات في أوروبا أثناء الفترة الزمنية نفسـها (ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي). وعلى الرغم من اختلاف الطائفية اليسـارية للشـيوعيين مع الانبعاث اليميني لجماعة الإخوان المسـلمين حول أسـاس المجتمع، فقد اتفقا على رفض مشترك لمذهب الفردية المتأصل في السلطة الدستورية الديموقراطية الليبرالية.

مصر ما بعد العام 1952: غرس النظام العلماني واستئصاله

عبدالناصر والرؤية العلمانية

في يوليـو 1952، أطاحت مجموعة من الضباط الشـباب في الجيش، بقيادة جمال عبدالناصر، بالحكومة وأرسـلت ملك مـصر - الملك فاروق - إلى المنفى. وضع التدخل العسـكري حدا لأشهر عديدة من الكوارث السياسـية وأعلن بدء حقبة زمنية جديدة من التاريخ المصري. كان النظام القائم الذي سـعى جمال عبدالناصر والضباط الأحرار إلى تغييره مسـيطرا عليه بواسـطة طبقة أرسـتقراطية من مالكي الأراضي، ونظام ملكي عديم الفاعلية، وتأثير بريطاني مسـتمر. وكان عدم المساواة الاقتصادية والانقسامات في الطبقات الاجتماعيـة من الخصائص التي ميزت مصر في مطلع القرن العشرين، إضافة إلى درجـة عالية من التعددية الأيديولوجية. وقد بينت الحركة القومية التي تصاعدت في الفـترة ما بين الحربين العالميتـين الأولى والثانية - والتي عارضت كلا من البريطانيين والنظـام الملكي - مدى التنـوع داخل المجتمع المصري في هـذا التوقيت، حيث كانت جماعة الإخوان المسـلمين في اليمين، وكان الشـيوعيون في اليسار وحزب الوفد الليبرالي في الوسط. واتفقت جميع هذه الجماعات على عدد بسيط من الأهداف المشتركة منها

تحقيق التنمية الاقتصادية والاستقلال عن الحكم الأجنبي، بيد أنها اختلفت حول كيفية تحقيق هذه الأهداف، وما الذي سيعقب الانسحاب البريطاني، والأكثر أهمية، من الذي سيتولى مقاليد الحكم. وكان رأي العديد من داخل المؤسسة العسكرية - التي كانت أكثر المؤسسات استقرارا داخل المجتمع المصري - في الساسة أنهم غير قادرين على تحقيق كلا الهدفين الشاملين. وبالتالي، فإن تدخل هؤلاء الضباط الشباب من الجيش في سياسة الدولة في العام 1952 يُعتبر رد فعل من جانبهم تجاه أزمة مصر السياسية.

بدأت ثورة 23 يوليو 1952 فيما هو أكثر من مجرد انقلاب. لم يقم عبدالناصر وحلفاؤه بقيادة حركة شعبية، ولم يؤيدوا بالفعل أيديولوجية واضحة. إن ما ميز الضباط الأحرار عن خصومهم السياسيين هو دعم القوات المسلحة لهم، حيث أمدهم ذلك بالقدرة على تولي السلطة وتحقيق درجة معينة من النظام. وعلاوة على ذلك، أسهمت أوجه فشل نظام الحكم القديم وعدم قدرته على تحسين حياة المصريين البسطاء في إقناع قطاعات السكان بهؤلاء الضباط الشباب الذين ينتمون إلى أصول متواضعة. وعلى الرغم من استمرار حالة من التشكك بشأن حقيقة اختلاف الحكام الجدد مقارنة بمن سبقهم، كان هناك سبب للشعور بالأمل. إن حل النظام الملكي ورحيل القوات البريطانية في العام 1954 قد وضع حدا لنهاية الحكم العثماني والسيطرة الأوروبية على السياسات المصرية، وبالتالي فقد كانت «المرة الأولى منذ ما يزيد على ألفي عام التي تُحكم فيها مصر بواسطة المصريين»[7].

ومع ذلك، فقد بدأ الصراع حول تعريف الثورة والأمة مباشرة عقب تولي المؤسسة العسكرية مقاليد الحكم. وعلى الرغم من تصنيف ثورة 1952 بما مثلته من تحول اقتصادي واجتماعي على نطاق واسع، فقد كانت الأولوية المبدئية هي توطيد السلطة السياسية. اضطر الضباط الأحرار أيضا إلى بناء قاعدة دعم شعبية ووطنية، وتم اعتبار هاتين الخاصيتين الأخيرتين من فترة حكم عبدالناصر على أنهما أساس لتعريف العصر الذي أعقب ثورة 1952: تطوير دولة مركزية قوية وكفاح مستمر لغرس القبول الشعبي تجاه الحكم العسكري[8].

نظر عبدالناصر والضباط الأحرار إلى الدولة على أنها المحرك لتحديث وتغيير المجتمع المصري. وطبقا للنموذج السوفييتي، خلق نظام الحكم دولة مكونة من حزب واحد انتشر تأثيره ليصل إلى جميع مناحي الحياة المصرية. وعلى الرغم من

وجود انقسام ما بين النخب الحاكمة حول ما إذا كان من الممكن العودة إلى الحكم الدستوري من عدمه، انتهى ذلك بتهميش أنصار الحكم الدستوري الديموقراطي. كان أول رئيس لمصر، اللواء محمد نجيب، أحد الأنصار البارزين لعودة الحكم البرلماني، على الرغم من عزله في العام 1954 على يد عبدالناصر، الذي أصبح فيما بعد الرئيس الجديد. وبالتالي، تضمنت المؤسسات المسيطرة للدولة الجديدة على القوات المسلحة وأجهزة الأمن الحديثة التوسع (المخابرات) والحزب الواحد. كانت تلك المؤسسات تُوجه بصفة مبدئية بواسطة مجلس قيادة الثورة، وهو جهاز حاكم تأسس في العام 1952، ولكنه خضع فيما بعد للسيطرة المباشرة من مكتب الرئيس. سعى نظام حكم عبدالناصر أيضا إلى القضاء على الخصوم المحتملين من خلال حظر الأحزاب السياسية التي سيطرت عليها النخب من مالكي الأراضي، والتي كانت لها السيطرة العليا على السياسة المصرية في الأعوام ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. وسُمح لجماعة الإخوان المسلمين بمزاولة أنشطتها في مقابل دعمهم للثورة، على الرغم من تغير هذه السياسة في العام 1954.

ومن الناحية الاقتصادية، شجع نظام الحكم بعض المبادرات الرئيسية فيما يتعلق بالإصلاح الزراعي والتصنيع الذي ترعاه الدولة، وعكس ذلك التزامه نحو الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي وتوزيع أكثر مساواة للثروة. وكانت مثل هذه السياسات خاصية رئيسية لإستراتيجية عبدالناصر السياسية، وكان الهدف من الإصلاح الزراعي هو نزع السلطة عن النخب التقليدية الذين عارضوا سياسات نظام الحكم، وعلى وجه التحديد مالكي الأراضي ورجال الدين التقليديين. وقد صُممت سياسة الإصلاح الزراعي أيضا لتوليد الدعم ما بين الفلاحين الذين استفادوا من إعادة توزيع الأراضي الزراعية. وكان هناك أيضا برنامج للتصنيع الذي ترعاه الدولة مثّل آلية مهمة لتوفير الوظائف للعاملين من الحضر، جمهور رئيسي آخر من الناخبين بالنسبة إلى نظام الحكم الجديد. ونظر عبدالناصر إلى مثل هذه السياسات على أنها وسيلة لبناء الدعم لمصلحة الحكومة وحشد «الطبقات الاجتماعية الدنيا ضد (مصالح) النخب من مالكي الأراضي وأصحاب الأعمال الخاصة»[9]. وعن طريق تأكيد الانقسامات الطبقية داخل المجتمع، تمكن عبدالناصر من غرس الدعم الشعبي لمصلحة برنامجه الخاص بالإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، ووصم «الإقطاعيين» و«الرجعيين» الذين

عارضـوا نظام الحكم. وقد أدى أيضا التوسـع السريع للقطـاع العام وتأميم العديد من الصناعات المختلفـة إلى خلق طبقة اجتماعية جديدة ترتبط مصالحها على نحو متسق مع الدولة.

تزامنت هذه المسـاعي الهادفة إلى تأكيد التحكم السـياسي والاقتصادي للدولة مع محاولة إقامة قاعدة جديدة لسـلطة الدولة. ومن أجل توليد التأييد الشـعبي، تحـرك الضبـاط الأحرار في جولات لإلقاء الخُطب الشـعبية، واسـتخدموا وسـائل الإعلام لتخطي القنوات السياسـية التقليدية من أجـل تحقيق التواصل المباشر مع كل طوائف الشـعب. والأمـر الذي كان ضروريا لنجاح هذه الإسـتراتيجية هو حل الأحزاب السياسـية البديلة وإقامة حزب شـعبي واحد. وعـن طريق القضاء على الآليات التي يمكن من خلالها تنظيم المصالح السياسية المعارضة، تمكن نظام الحكم بشـكل أفضل من السـيطرة على جماعات المعارضة[10]. كما سـعى أيضا إلى إقصاء الجماعات المؤيدة، مثل الطلبة والاتحادات، عن السلطة الحقيقية. وأُنشئت سلسلة من المنظمات السياسـية التي تضم هيئة التحرير (1953) والاتحاد القومي (1956) وأخيرا الاتحاد الاشتراكي العربي (1962).

إن مـا أراده عبدالناصر من هذه الأحزاب الشـعبية لم يكن محركا للمشـاركة ولكنـه على العكس كان آلية لبناء القبول الشـعبي. كان الهـدف هو تنظيم الدعم لمصلحة نظام الحكم وتوفير حلقة ربط ما بين الحكومة والشعب. وعن طريق إقامة هذه المنظمات السياسـية الجديدة، تمكن عبدالناصر من توسيع القاعدة الاجتماعية لنظـام الحكم والوصول إلى الطبقات الدنيا مـن المجتمع التي قد أُقصيت في الماضي مـن الحياة السياسـية، وكان هذا دليـلا على مولد عصر جديد من السياسـة عُرف بالجاذبية الشـعبية والحشـد الجماهيري. ودل أيضا هذا العهد الجديد على صياغة عقد اجتماعي مستحدث، حيث وافقت جموع الفلاحين والطبقات الكادحة وأعلنت قبولها لتسـلط النخـب البيروقراطية العسـكرية في مقابل الوعـد الخاص بتحقيق مسـتويات معيشـية أعلى والحصول على فرص اقتصادية[11]. وبالتالي، «ومن خلال القضاء على المنظومة الحزبية واسـتبدال الديموقراطية البرلمانية بالاستفتاء، فقد فتح عبدالناصر المجال لجموع المصريين (والعرب) للمشاركة» التي بدورها أدت إلى عصر جديد من السياسة المصرية[12].

ومن الناحية الأيديولوجية، حدد الموضوعان المتشابهان للقومية العربية والاشتراكية العربيـــة تعريفا للفــترة الناصرية. كان الأخير منهما واضحــا في التنمية والحداثة اللتين ترعاهما الدولة، وأيضا في برنامج الإصلاح الاجتماعي الذي تبناه عبدالناصر. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن الاشــتراكية العربية تنتوي تكرار النظام الســوفييتي بما فيه من عداء للديــن، بل كانت تنظر إلى أقلمته في ســياق عربي. وشــارك عبدالنــاصر في حركة عدم الانحياز لأنه أراد إقامة نموذج من التنمية مشــابها للاتحاد الســوفييتي، ومستقلا عنه في الوقــت نفســه. ومع ذلك، كانــت القومية العربية هي الخاصيــة التي ميزت عصر عبدالنــاصر، حيث كانت عبــارة عن معتقد بأن الشــعوب العربيــة - المعرفة باللغة والتاريخ والثقافة - هم عبارة عن «أمة واحدة» وعليها أن تكون موحدة سياســيا. كان هذا عنصرا مهما لتشــكيل هوية عربية شــمولية لا تعتمد على الانتماء الديني. كانت أيديولوجيــة علمانية ســعت، عن عمد، نحو ضم المســيحيين العرب بنفس قدر ضمها للمسلمين[13]. وقد حمل ذلك أيضا شعورا قويا مناهضا للإمبريالية، وهو شعور ينظر إلى القوى الأوروبية على أنها العقبة الأساســية نحو تحقيق التنمية العربية. وبالتالي، يمكن النظر إلى القومية العربية باعتبارها رجعية سياســية من حيث التوجه - على الأقل من زاوية التوجهات الاســتبدادية لنظام الحكــم وتحيزه المناهض لأوروبا - على الرغم من بناء الأيديولوجية على أســاس مفهوم شــمولي للهوية من الناحية الدينية. وعلى الرغم من الوحدة السياسية الفاشلة مع سورية (1958 - 1961) والعداء من جانب الأنظمة في دول الخليــج، فقد عززت أيديولوجيــة القومية العربية من التركيز الدولي على نظام الحكم وجعلت من عبدالناصر بطلا ضمن الجموع العربية.

تلقى نظام عبدالناصر مساندة على نحو كبير في محاولاته لتشجيع الأفكار المتعلقة بالقومية العربية - ولإرساء أسس جديدة لسلطة الدولة - من خلال سلسلة من الأحداث التي وقعت في منتصف الخمســينيات من القــرن الماضي، ومن ضمنها محاولة الاغتيال الفاشــلة التي تعرض لها عبدالنــاصر في العام 1954، وأزمة الســويس في العام 1956، والانجــذاب المتزايــد تجاه قومية العالم الثالث... كل هذه الأحداث أســهمت في زيادة مــا كان يتمتع بــه الزعيم الجديد من كاريزما ووطدت مــن شرعية نظام الحكم. ومع التوســع في جهاز أمن الدولة، تزايدت أيضا قدرة الدولة على مراقبة أعدائها المحتملين والســيطرة عليهم على مدار هذه الســنوات الأولى. وبالمثــل، كان لإقرار مجموعة من

القوانين ما بين عامي 1956 و1964 عظيم الأثر في إحكام قبضة الدولة. ونتج عن ذلك تركيز السلطة داخل مكتب الرئيس وخلق منظومة جديدة من المحاكم الأمنية، في دستور 1964 على الأقل، للنظر في القضايا السياسية. إن ما نتج في النهاية هو دولة مركزية تتسم بالقوة والقدرة على حشد المشاعر الشعبية خلف أيديولوجية القومية العربية. وكما وصفها أحد المعلقين، «تزامن التقرب من الشعب في إطار من العلاقات الرمزية مع تطوير مهمة السيطرة للدولة القومية وتأسيس نخبة من ضباط الجيش، والاستعانة بمؤسسات وجمعيات بيروقراطية»[14]. وكان هذا هو النظام العلماني الجديد الذي وضعه عبدالناصر.

تحدي الإسلام المحافظ

ظل التحدي الرئيسي لنظام حكم عبدالناصر في هيئة ثلاثة عناصر متبقية من النظام القديم وهي: (1) ولاء رجال الدين (الدارسين المتبحرين في الدين) للطبقة الاجتماعية من مالكي الأراضي، (2) شعبية جماعة الإخوان المسلمين، (3) إحكام قبضة الإسلام التقليدي على قطاعات السكان. ومن أجل التعامل مع هذه القضايا، اتخذ عبدالناصر مجموعة من الخطوات لمجابهة تأثير الإسلام المحافظ. أولا، سعى قادة مجلس قيادة الثورة إلى حشد المشاعر الدينية الشعبية لمصلحة أغراضهم الخاصة، واستوجب هذا العمل مع كبار زعماء الدين المحليين (الأئمة) لتقديم الوعظ المستمر داخل مساجد مختلفة أثناء خُطب صلاة الجمعة، وإلى جانب ذلك استخدام المسؤولين في مجال الدين لتأكيد مدى توافق الإسلام مع السياسات الاشتراكية للدولة. اشتملت هذه الإستراتيجية على جهد مركز لتصوير القيادة السياسية على أنهم رجال متدينون ومخلصون. فعلى سبيل المثال أدى عبدالناصر فريضة الحج في مكة في العام 1954 والإعلان عن ذلك بشكل واسع، وبذلك يكون قد أدى أحد أركان الإسلام الرئيسية. وعلى نحو مماثل، سعت الحكومة نحو إحكام سيطرة أكبر على المساجد في جميع أنحاء الدولة (سواء كانت مساجد عامة أو خاصة) وذلك عن طريق وضعها تحت الرقابة المباشرة لوزارة الأوقاف. كما أجرى نظام الحكم أيضا بعض الإسهامات البارزة من خلال بناء مساجد جديدة وجعل دعاة المساجد المحليين يتبنون سياسات الدولة من فوق المنبر[15]. وعلى

الرغم من ذلك، كان تفسير الإسلام الذي رُوِّج له طوال هذه الفترة الزمنية ليبراليا وعصريا من الناحية الدينية.

وبدءا من عام 1954، اتخذ نظام الحكم أيضا موقفا مجابها تجاه جماعة الإخوان المسلمين وتوجهاتها المتعلقة بالإسلام المحافظ[16]. وعلى الرغم من دعم الإخوان في بادئ الأمر لثورة 1952، فقد شاب التعقيد علاقتهم مع عبدالناصر، حيث كان للإخوان روابط قديمة مع العديد من الضباط الأحرار بما فيها علاقات مع كل من عبدالناصر والسادات، اللذين يعتقد الكثيرون أنهما كانا عضوين سابقين ضمن جماعة الإخوان[17]. وعلاوة على ذلك، كان الدعم الممنوح من قِبل الإخوان في بادئ الأمر مهما للضباط الأحرار لمجابهة حزب الوفد العلماني وتوفير رخصة دينية لتولي الجيش للسلطة (وهو ما أشار إليه الإخوان منذ البداية بـ«الحركة المباركة»). لقد كانت جماعة الإخوان المسلمين بمنزلة قوة رئيسية داخل السياسة المصرية طوال فترة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وعلى الرغم من القمع الذي شهدوه تحت نظام الحكم القديم، فإنهم احتفظوا بشبكة واسعة من السواد الأعظم من الناس، هذا بالإضافة إلى الجناح العسكري. كما أدت أيضا معارضتهم التي بدأت منذ زمن بعيد للنظام الملكي والبريطانيين إلى منح التنظيم شرعية لا بأس بها، والتي سعى الضباط الأحرار في البداية إلى استقطابها.

ومع ذلك، انقطعت العلاقات ما بين المجموعتين إلى حد ما بشكل سريع. أملت جماعة الإخوان المسلمين أن يترجم دعمها للحكومة الجديدة إلى نوع من تقاسم السلطة. غير أن الضباط الأحرار لم يبدوا حماسا نحو إقامة شراكة حقيقية. وبالتالي، دخل أعضاء المجموعتين في صدام على مصير عضوية جماعة الإخوان المسلمين داخل مجلس قيادة الثورة وحول طلب مقدم من أعضائها للقيام بدور رسمي في التشريع، ولم يُعترف بأي من المطلبين. ويرجع سبب هذا التوتر، على نحو جزئي، إلى الخصومة المتأصلة ما بين الإخوان والضباط الأحرار، والتنافس المستمر على كسب ولاء جمهور الناخبين نفسه (العمال والفلاحون والطبقات الاجتماعية تحت المتوسطة). غير أن الأكثر جدلا هي الانقسامات الأيديولوجية والرؤى المختلفة على نحو جذري التي حملها كل منهما تجاه الأمة. وعلى الرغم من سعي الضباط الأحرار، وعبدالناصر على وجه التحديد، إلى تحديث مصر على طول خطوط علمانية واشتراكية، ناصر

الإخــوان دورا أكثر مركزية للدين داخل الحياة العامة. وباختصار، اعتمد الانقســام الأيديولوجي على خيار ما بين إقامة دولة دينية أو دولة علمانية.

تجســد الجدل حول هذه الرؤى المتنافســة للأمة داخل كتابين نشرا في تلك الفترة الزمنيــة، أولهما كان كتابا من تأليف خالد محمد خالد بعنوان «من هنا نبدأ» (نُشر في العــام 1950) حيث تبنى فيه الموقف العلماني. أرجع هذا الكتاب صدى جدل ســابق ومثير للخلاف طرحه علي عبدالرازق، الذي قال إن الإســلام الحق ليس لديه الكثير لكي يقدمه بخصوص طبيعة النظام الســياسي أو الاجتماعــي. وعلى النقيض، لم يكن هيكل الدولــة الــذي أُقِرّ مهــما من الناحية الدينيــة، وبناء على ذلك لم يكــن هناك ما يدعو للتناقض ما بين الإسلام ودولة علمانية، مادام يجري التأكيد على حظر بعض المحرمات. وجادل خالد قائلا إن العلمانية ستكون أجدر بالتفضيل لما يشكله الربط ما بين السلطة الدينية والسياســية من خطر. وذهب خالد إلى أن الدولة الدينية ســوف تعيق مسيرة التنمية بمصر لما قد ينتج عن توحيد السلطة الدينية والسياسية من فساد لكلا الجانبين، وربما من تقويض لتنمية الحرية والعدل بدلا من تعزيزهما. واستكمل خالد قائلا إن ما نحن حقا في حاجة إليه هو ثورة اجتماعية. ومع ذلك، فإن هذا البديل سيُعرقل بواسطة «رجال الدين» الذين «تواطأوا مع الطغاة» واستخدموا الدين - في سعيهم نحو الوصول إلى السلطة - «لكي يظل الشعب فقيرا وجاهلا»[18].

مثّل الشيخ محمد الغزالي موقف جماعة الإخوان المسلمين في هذا الجدل. الكتاب الــذي ألفه الغزالي بعنــوان «من هنا نعلم» نشر أيضا في العــام 1950، وناقش فيه أن الإســلام هو عبارة عن «برنامج شــامل» وُضِع لكي ينظم كل جوانــب الوجود البشري. ويتضمــن ذلك بالــضرورة المجالات السياســية والاجتماعية لحياة الإنســان. إن إقصاء الإسلام عن القيام بدور مركزي في حكم الدولة هو بالتالي انتهاك لما جاء به الوحي الذي أُنزل من الســماء. وعلى الرغم من ذلك، ظل المقصود بذلك من خلال الممارســة مبهما. وبمعنى آخر، لم يكن واضحا ما ينبغي أن يكون عليه شــكل الدولة الإســلامية ولم يكن مفهوما أيضا أي سياسات كان عليها أن تتخذها. ذكر الغزالي ببساطة أنه «حُدِّدت مهام الدولة داخل القرآن الكريم والسنة النبوية على نحو واضح ودقيق»[19]. واستطرد قائلا إن الحاجة إلى إقامة دولة إســلامية واضحة وجلية. إن العودة إلى الإســلام هي مطلب ضروري من أجل مجتمع إسلامي متجدد، وهذا هو الأمر الأكثر أهمية نظرا إلى التهديد

الوشـيك على الإسلام الذي يشـكله الغرب المسيحي المُعادي. وعند طرحه لهذا الجدل، ناشـد الغزالي المشـاعر الطائفية لقطاعات السـكان المتدينين وحثهم على الدفاع عن التقليد الخاص بهم. لم يكن الإسـلام «مهددا بالإبادة»[20] من الخارج فقط، ولكن كان أولئك من داخل المجتمع، أمثال خالد، والذين جادلوا لمصلحة سـلطة سياسية علمانية، يخونون عقيدتهم وكانوا، طبقا لكلمات الغزالي، «دُمى يحركها أعداء الإسلام»[21].

بلـغ الخلاف ما بين الإخوان والضباط الأحرار ذروتـه في العام 1954. كان الإخوان منقسـمين انقسـاما شـديدا حول كيفية التعامل مـع تعنت عبدالنـاصر فيما يتعلق بالقضايا الأساسـية لإقامة دولة إسـلامية وتقاسم السلطة. وقد سـعى أحد الفصيلين، ويضم خليفة حسن البنا، حسن الهضيبي، إلى العمل مع عبدالناصر وإقناعه بـ«العودة إلى الإسلام»[22]، أما الفصيل الآخر الذي تزعمه أحمد السندي (والذي ضم سيد قطب) فقد أصر على مواجهة أكثر ضراوة تسـتتبع الإطاحة بعبدالناصر. قبض على الهضيبي في خريـف العام 1954، وعقب ذلك بفترة وجيـزة نُفِّذت محاولة لاغتيال عبدالناصر على يد أحد أعضاء جماعة الإخوان المسـلمين كما يعتقد الكثيرون[23]. واستخدم عبدالناصر هذا الحدث كفرصة لمواجهة التنظيم، حيث قبض على الآلاف من أعضاء الإخوان (بمن فيهم قطب وأغلب قادة الإخوان) وجرى تحطيم نفوذها داخل المؤسسـة العسـكرية والشرطـة وجهات أخرى داخل المجتمـع المصري[24]. تلت ذلك إدانـة إحدى المحاكم العسـكرية ثمانمائة عضو من أعضاء الإخوان بتهمة التآمـر لقلب نظام الحكم وإعدام سـتة من قادتهـم. ومن خلال هذه الإجـراءات، وضع عبدالناصر نهايـة مؤقتة لنفوذ جماعة الإخوان المسـلمين داخل السياسـة المصرية، كما وضع حـدا أيضا للجدل المثار حول ما إذا كانت مصر دولة دينية أو علمانية.

تأميم الإسلام

كانت الخطوة الثالثة والأخيرة التي اتخذها عبدالناصر متحديا الإسلام المحافظ هي جهود نظام الحكم للسيطرة على الجامع الأزهر ومجموعة أبنية الجامعة وجهات أخرى من المؤسسة الدينية. اتُخذت هذه الخطوة بهدف تقويض النخبة الدينية واستقطابها، وتمـت من خلال ثلاث مراحـل. مبدئيا، كان هناك الإصلاح الزراعـي لعام 1952 الذي وضع كل ممتلكات «الوقف» (الأراضي التابعة للأوقاف) تحت سـيطرة وزارة حكومية

جديدة. وبما أن المؤسسـات الدينية للدولـة، والأزهر على وجه التحديد، اعتمدت على الدخل الوارد من هذه الأراضي لتغطية نفقاتهم، فقد حد ذلك الإجراء من استقلاليتهم وجعلهم يعتمدون على الدولة للحصول على الدعم المالي. وسـمح ذلك أيضا للحكومة بتوزيع موارد الأوقاف بأسـلوب يكفل لها «مكافأة من يتبعون خطاها.... ومعاقبة من يعارضونهـا»[25]. ثانيا، أبطل عبدالناصر محاكم الشريعة التي كانت تعمل بالتوازي مع منظومة المحاكم منذ القرن التاسع عشر وأدمجها ضمن القضاء الوطني[26]. وعلى الرغم مـن أن هدف الدولة كان توحيد منظومة القضاء الممزقة، فقد أدى ذلك إلى وضع تلك المنظومة البديلة تحت السيطرة المباشرة للدولة.

وأخيرا في العام 1961، أقر عبدالناصر قانونا لإعادة هيكلة جامعة الأزهر على نحو جذري، وهي إحدى المراكز الأساسية للتعليم الإسلامي في العالم العربي. ورأى عبدالناصر في السـيطرة عـلى هذه المؤسسـة ومناهجها الدراسـية أمـرا مهما للسياسـة المحلية والإقليمية لمصر. وبناء على ذلك، وضعت عملية إعادة الهيكلة المؤسسـة بأكملها تحت الولاية القضائية لوزارة الأوقاف، وأعطيت لرئيس مصر السـلطة لتعيين رئيسـها، شيخ الأزهـر. كما أدخلت إعادة الهيكلة أيضا مواد حديثة على المناهج الدراسـية بالجامعة وكليات جديدة تشـمل كلية الطب وكلية الهندسـة. ومن خلال تنفيذ هذه التغييرات ووضع المؤسسـة تحـت بيروقراطية الدولة، تمكن عبدالناصر من السـيطرة على علماء الأزهر من دون التخلص منهم كقوة اجتماعية[27]. وجرى استبدال معارضي الإصلاحات من داخل الأزهر ليحل محلهم أولئك الذين كانوا أكثر تأييدا لنظام الحكم.

لقد كان الهدف من إعادة تشـكيل الأزهر والجهد المبذول للسـيطرة على مساجد الدولة هو تطويع الإسلام وتوظيفه لخدمة الدولة. داخليا، تم ذلك من منطلق الحاجة إلى حرمـان مجموعات أخرى، مثل ما تبقى من جماعة الإخوان المسـلمين، من مصادر الدين التي يمكن اسـتخدامها لمعارضة الحكومة. وقد سـعى نظام الحكم تحديدا نحو الحـد من قدرة الإسـلاميين على اتهـام عبدالنـاصر بتأييده «علمانية كافـرة». وفرت السياسة الجديدة أيضا للدولة احتكارا للتفسير الديني. ومن ثَم، وفي الوقت الذي جرى فيه تعريف نظام الحكم الناصري من خلال برنامج من الحداثة الاشـتراكية - مستمدا جزءا كبيرا من سلطته من فكرة القومية العربية - فقد وجد تبريرا متسعا للمهمة التي جـاء من أجلها في صـورة الفتاوى (الأحكام الدينية) التي تصدر عن المؤسسـة الدينية

الرسمية. أسس نظام الحكم أيضا المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لهذا الغرض؛ حيث كانت مؤسسة استهدفت توضيح مدى التوافق ما بين الاشتراكية والإسلام[28].

اعتقد عبدالناصر أن نظاما احتكاريا للدين تسيطر عليه الدولة سوف يكون مفيدا لدعـم نظام حكمه ضد كل من الأعداء الداخليين والخارجيين، وبناء على ذلك كان من الضروري الإبقاء على العلماء وإخضاعهم. وعلاوة على ذلك، فقد أسهمت قوة وشعبية الإسـلام في مصر في منع الناصريين من محاولة اسـتئصال جذور الدين بالأسلوب نفسه الذي اتبعه كمال أتاتورك في تركيا منذ ثلاثين عاما. وفي غياب بديل واضح، وجد الضباط الأحـرار أن مـن الأجدى دمج رؤية عصرية للتنمية بمناشـدة مبهمـة للتقليد. وكانت عمليـة غرس جذور الإسـلام العصري - إسـلام يتفق مع الأعـراف العلمانية والتحول الاجتماعي - مع إخماد التفسـيرات الأكثر راديكالية عنصرا ضروريا لسياسة عبدالناصر الشـعبية. وبعيدا عن معاداة الدين، أصبح الإسـلام مدمجا داخل أجهزة الدولة بهدف توفير الأساس المعنوي لنظام حكم عبدالناصر. ولكن ما حدث بالفعل هو تأميم الإسلام.

كان حشـد الدين الإسلامي إلى جانب نظام الحكم مهما أيضا على الساحة الدولية حيث شـعرت حكومة عبدالناصر بالقلـق تجاه الأنظمة الملكيـة المحافظة في منطقة الخليـج التـي تخوفت عـلى نحو كبير مـن الأفكار الاشـتراكية والجمهوريـة الخاصة بـعبدالنـاصر. وأصبحت هـذه الخصومة أكثر وضوحا في أواخر الخمسـينيات ومطلع السـتينيات من القرن الماضي عندمـا تكررت ديناميكية الحرب البـاردة داخل منطقة الشرق الأوسـط[29]. حيث شـعرت المملكة العربية السعودية بانزعاج شديد من لهجة الخطاب الشـعبي والسياسات الثورية لنظام الحكم المصري، وعارضت القومية العربية التي تبناها عبدالناصر على نحو مباشر شرعية الأسرة المالكة بالمملكة العربية السعودية وسـيطرتها على الثروة النفطية بالمنطقة. ومن جانب آخر، نظر عبدالناصر إلى المملكة العربية السعودية على أنها معقل للفكر المحافظ الذي يعمل على طول الخط وبنشاط ضـد مصالحه. ومن وجهة نظر عبدالنـاصر كان تحالف الأنظمـة بمنطقة الخليج مع الغرب تخليدا للعلاقة الاسـتعمارية وأداة للحفاظ على انقسام العرب وضعفهم. ومن ثَـم، عمل كل من السـعوديين والمصريين للحد من نفوذ الطـرف الآخر داخل المنطقة وإقامة المؤسسـات الدينية المتنافسة بهدف الترويج للأجندات السياسية الخاصة بهما، وقد انجذبت كل هذه المؤسسات إلى تفسيرات مختلفة للإسلام السني من أجل الترويج

لمصالح الدول المتبارية. بلغت حرب الألفاظ والكلمات بين عبدالناصر والأنظمة بمنطقة الخليج ذروتها من خلال خلاف مباشر في أثناء الحرب الأهلية التي اندلعت في اليمن العام 1962، والتي ساندت فيها مصر والمملكة العربية السعودية الجانبين المتصارعين. وبناء على ذلك، فإن الخلافات التي نشأت داخل مصر - ومن داخل الإسلام - قد تكررت في المنطقة بأسرها عندما شجعت الأنظمة الملكية المحافظة بالخليج الإسلام السلفي مقابل رؤية مصر العلمانية والاشتراكية للأمة العربية.

وعلى الرغم من أن نظام حكم عبدالناصر قد استخدم الإسلام لأغراض أيديولوجية، فإنه لم يُعرف هذا النظام مطلقا بالتزامه نحو الدين. وقد شجع عبدالناصر الإصلاحيين من داخل الأزهر بهدف إعادة تشكيل الفكر الإسلامي ولتوفير حداثة دينية جديدة لكلٍ من الدولة والمجتمع، وكان هذا ضروريا منتصف الستينيات من القرن الماضي مع تجديد الأنشطة الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين، وظهور النقد المتطرف من قِبل «سيد قطب»، والمطالبة المستمرة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، بقي ارتباط القيادة الناصرية بالإسلام هامشيا، وظلت عملية الإصلاح الإسلامي التي رغب عبدالناصر في دفعها أقل تأثيرا في دوائر الحكم من العلمانية الواسعة. وباختصار، بقيت النخبة الناصرية على حذر من الإسلام، حيث كانت تنظر إليه باعتباره عقبة «أمام تحقيق حلم الدولة القومية، ما لم يجر توجيهه أو السيطرة عليها»[30]. ومع ذلك، استمر استخدام الدين ضمن الخطاب الوطني بمنزلة حلقة ربط أساسية بين الدولة الحديثة وقطاعات سكانها التقليديين. ونجح عبدالناصر في التوافق والخروج من هذا الموقف المتناقض من خلال احتفاظه بسلطته الكاريزمية وإيمان الشعب بالتقدم والمصير اللذين جسدهما. وقد اختل ذلك التوازن الضعيف فجأة نتيجة الأحداث المأساوية التي وقعت في يونيو العام 1967.

من الصعب أن نغالي في تقدير تأثير حرب الأيام الستة العام 1967 في سياسات منطقة الشرق الأوسط. فلم يقابل التفاؤل المنتشر مطلع عصر عبدالناصر سوى الإحباط الذي أعقب هزيمة مصر المذهلة على يد الجيش الإسرائيلي في هذه الأيام الستة. وصِفت الحرب بالمختصرة والحاسمة. كان جزء من الجيش المصري في اليمن يقاتل ضمن حرب غير حاسمة بالوكالة، في الوقت الذي أضعف فيه الفساد والقصور في المهارات استعداد

الدولـة لخوض حرب مع إسرائيـل. كان للهزيمة آثار هائلة مـن الزاوية الأيديولوجية، حيث تسـبب المسار الكامل لقوات الجيش المصري في ضياع بريق وكاريزما عبدالناصر ورؤيته للقومية العربية. وفي محاولة لفهم سبب الهزيمة، اجتهدت مجموعات مختلفة وطبقـات اجتماعية متفاوتة لفهم ما حدث وسـببه. وطبقا لمـا جاء عن أحد المحللين، «لقد سـقط منطق ومجموعة الرمـوز المتعلقة بالدولة القوميـة، وهي اللغة الأصلية الوحيدة، وثبت خواؤها تماما فيما ادعت أنه مصدر قوتها»[31].

أعادت الهزيمة أيضا فتح أوجه جدل قديمة حول الأسـس المناسـبة للحياة العامة المصريـة. كان هذا الجـدل، ظاهريا، حول مصادر الهزيمة العربيـة، غير أن الصراع قد حرض للمرة الثانية رؤية علمانية للمجتمع ضد البديل الإسـلامي. فمن أحد الجوانب، أشـار النقد اليسـاري إلى أن الثـورة التي قام بها عبدالناصر لم تنجـح بالقدر الكافي في تغيير المجتمع المصري، ومن هذا المنطلق كان الدين وطريقة التفكير التقليدية - التي تجسـدت من خلال مبدأ الإيمان بالقضاء والقدر في الإسـلام - هما اللذان سـاهما في تراجـع المجتمع، وهو ما بُنيت عليه هزيمة الجيش. وباختصار، فشـلت الثورة لأنها لم تنجح في تحديث المجتمع التقليدي في مصر، ولم تتمكن من تغيير السلوكيات الشعبية. وطبقا لما أشار إليه فؤاد عجمي، «من بين أولئك (اليسار المتطرف) ممن أرادوا الوصول إلى أعماق الحقيقة وراء الهزيمة، كان هناك إجماع في الآراء على أن أبطال الماضي قدموا العديد من حلول الوسـط والتنازلات للماضي إلى درجة أنهم استسلموا لهذه المجموعة من السـلوكيات والعـادات المحبطة والميئوس منها، استسـلموا إلى هذا الشيء الجامد والمعـروف بالتقليد»[32]. وعلى النقيض مـن هذا المنظور كان النقد الديني الذي تولته جماعة الإخوان المسـلمين وآخرون ممن لديهم توجهات إسلامية. فمن وجهة نظرهم، كان ضياع التقليد والانحراف عن مسـار الإسلام السبب وراء نكسة العام 1967، حيث كان اعتناق ضباط الجيش الأيديولوجيات الأجنبية - فماركس كان ألماني الجنسـية على الرغم من كونه مناهضا للرأسـمالية - ومسـاعيهم لتحديث المجتمع المصري على نهج نماذج أجنبية سـببا رئيسـيا في سـقوطهم المفاجئ. وعلى الرغم من الجهود التي بذلها نظام الحكم من أجل وضع تبرير للاشـتراكية على طول خطوط إسلامية، فقد نُظر إليها على أنها غير إسلامية، واعتُبرت مؤسسة علماء الدين فاقدة للمصداقية. وباختصار، كما قال الإسـلاميون، فقدت القيادة السياسـية صفة الالتحام مع التقاليد الخاصة بها مما

نتج عنه الهزيمة العسكرية. وطبقا لما ذكره أحد الكُتاب، «ابتعد العرب عن عبادة الله، فابتعد الله عنهم»[33].

سياسة السادات الإسلامية

تـوفي عبدالناصر في سـبتمبر العام 1970 وخلفه في الحكم نائبه أنور السـادات. وفي أول خطاب له بصفته رئيسـا للجمهورية، أكد السـادات التزامه نحو الإرث الذي تركـه عبدالناصر، وتعهد بأن يحكم بالتعاون مع القيادة الجماعية للاتحاد الاشـتراكي العربي. حاز ذلك قبول الأعضاء الآخرين من الحزب الحاكم. ومع ذلك، تسـتر المظهر الـكاذب للوحـدة بين النخـب الحاكمة على الانقسـامات العميقة حول مسـتقبل الدولة. فمن ناحية، كان هناك الماركسـيون والناصريون و«الأوسطيون» ممن ناصروا السـوفييت الذين ظلوا في مواقـع النفوذ داخل بيروقراطية الدولـة[34]. وقد التزموا المشروع الناصري وتمسـكوا بمواقعهم المميزة داخل النظام السـياسي. كانوا مقتنعين برئاسة السادات مادام قد استمر في تنفيذ السياسات المتفق عليها ووافق على الحكم من منطلق جماعي. كما كان لديهم أيضا انطباع بأن السـادات يمكن السـيطرة عليه بسـهولة. ومـن جانب آخر، لم يكن السـادات (من بين آخرين) راضيـا عن التجربة الاشـتراكية في مصر، وسعى إلى رسـم مسار جديد للسياسـة المصرية. كان لمحاولات السادات المتعاقبة لتوحيد السلطة السياسية ولتغيير اتجاه الدولة تأثير كبير في دفعه نحو قلب الجدل الديني الدائر في مصر.

لقد كان التوتر بين اليسـار المتمسـك بالمبـادئ والمعتقدات بقيـادة نائب رئيس الجمهورية علي صبري، الأمين العام السـابق للاتحاد الاشتراكي العربي، والسادات واضحا في الحال. سعى رفاق صبري إلى كسب السيطرة على وضع سياسات الحكومة بادعائهم أنهم المفسرون الشرعيون لإرث عبدالناصر، بينما استجاب السادات عن طريق الخروج عن هيكل الحزب لبناء دعم سـياسي من بين النخب التقليدية ومالكي الأراضي الزراعية الذين همشـوا تحت حكم عبدالناصر، كما وطد السادات الروابط مع الجيش وأجهزة الأمـن والأفـراد المؤثرين من داخـل وزارات الدولة، حيث تبـادل جميعهم عدم ثقة وكراهيـة مشـتركة لصبري وحلفائه. مثّل السـعي نحو إقامة قاعـدة بديلة من الدعم انفصال السادات عن اليسار وعملية إعادة تنظيم السياسة المصرية علامة فارقة. ووصل

الخلاف إلى ذروته في مايو العام 1971، عندما اتجهت أصابع الاتهام نحو مؤيدي صبري بالتآمـر للإطاحة بالحكومة. وأدى ذلك إلى القبض على تسـعين عضوا من رفاق صبري وعزلهـم من المناصب الحكومية العليا ومن الحزب الحاكم والجيش. وتمكن السـادات أيضـا من القضاء على «مراكز القوى البديلة» داخل الدولة، التي عملت بصفتها قواعد دعم لمصلحة صبري وحلفائه. وقد عُرفت هذه الأحداث بثورة التصحيح.

مثلت ثورة التصحيح علامة فارقة لكل من السياستين الداخلية والخارجية في مصر. ألزم السـادات، من خلال لهجته في الخطاب، نظام حكمه بإلغاء السياسـات البوليسية للدولة التي ميزت عصر عبدالناصر، والتي نسـبت إلى خصوم السادات، كما تعهد أيضا بتحقيق تحرر أوسع للنظام السياسي واحترام حقوق الأفراد. ومع ذلك، ظلت الخطوط الرئيسية التي رسمت ملامح النظام ثابتة على نحو كبير، على الأقل فيما يتعلق بمركزية الدولـة والترويـج للقومية الشـعبية. ما تغير بالفعـل هو الالتزام السـابق نحو رؤية اشتراكية وعلمانية للتنمية القومية. وكان هذا التحول جليا في إقرار سياسات اقتصادية أكـثر ليبرالية (سياسـة الانفتاح) التي انتفعت بها طبقة رجـال الأعمال على نحو كبير، بالإضافة إلى برنامج لفك رهن المحتجزات (وهو عكس الإصلاح الزراعي) بغرض تصحيح المعاملة العنيفة التي لقيها مالكو الأراضي الزراعية تحت نظام حكم عبدالناصر[35]. وقد استلزم الاتجاه الجديد الذي وضعه السادات إقامة مجموعة جديدة من التحالفات مع بعض النخب الاقتصادية والدينية للعمل كحصن منيع ضد اليسار، وتضمن ذلك سياسة التقـارب مـع المملكة العربية السـعودية (التي بدأها عبدالنـاصر بعد حرب 1967)، واعتمادا متضائلا على الاتحاد السـوفييتي، وتخليا كاملا عن سياسة عبدالناصر المتعلقة بالطبقة الاجتماعية.

ومـع ذلك، كانـت أكثر الخصائص وضوحـا لهذا التوجه الجديد ترويج السـادات للإسـلام المحافظ: فعلى الرغم من قيام عبدالناصر باسـتخدام الديـن من أجل إضفاء شرعية على حكمه، احتضن السـادات الإسـلام بحماس أكبر. والأكثر أهمية أن تفسـير الإسـلام خلال فترة رئاسـة السادات اختلف بشـدة عما كان متبعا في عصر عبدالناصر، حيـث انصب الاهتمام الرئيسي للسـادات على تحقيق وزن مقابل للأفكار الاشـتراكية التي سـيطرت على السياسـة المصرية. وتحقيقا لهذه الغاية، سعى السادات إلى وضع فلسـفة سياسـية جديدة عملت على ربط «القيم الحضارية» للإسلام والعرب ببرنامج

الليبرالية الاقتصادية الذي وضعتــه الحكومة[36]. كما حاول أيضا إقامة قاعدة للشرعية الوطنية التي كانت على نحو أكثر وضوحا إســلامية. وبالتالي، أكد الســادات (ودمج في أغلب الأحيان) أفكار الفضيلة الإســلامية والقومية المصرية في خطاباته، واستخدم هذه الموضوعات لتعزيز الأنماط التقليدية من السلطة والنظام الاجتماعي[37]. كان بناء شكل من التقوى والتدين الشــخصي جزءا من إســتراتيجيته. فقد عُرف السادات بـ «الرئيس المؤمن»، وشارك على نحو منتظم في شعائر صلاة الجمعة التي ينقلها التلفزيون المملوك للدولــة عــلى الهواء. وقد صُممت سياســات نظام الحكم أيضا لغرس شــعور أكبر من التقــوى ضمن قطاعات الســكان، تعكس بذلك المعتقد الخاص أنه كلما كان الشــعب أكثر تدينا، كان أكثر طاعة في تنفيذ الأوامر. ومن ثَم، منحت الحكومة ملايين الدولارات لمصلحة التعليم الإســلامي وروجت للإسلام في التلفزيون والإذاعة المملوكة للدولة، كما وفرت أيضا التمويل لبناء آلاف المســاجد ومنحت المســاعدة (في هيئة أراض وتمويلات وفترات زمنية من البرامج التي تُبث على الهواء مباشرة) للشــيوخ المشهورين في مقابل ما يقدمونه من دعم[38].

إحــدى الخصائص الجوهرية لهذا الاتجاه الجديد هي الدعم النشــط الذي قدمه السادات للجماعات الإســلامية على حساب اليسار السياسي. فعلى الرغم من أن توسع الأزهــر كان له دور مهم في هذا الجهد (الذي ســيجري الحديــث أكثر عنه فيما بعد)، كذلك كان التقارب بين السادات وجماعة الإخوان المسلمين. فقد قامت ثورة التصحيح بتطهــير العديد من اليســاريين البارزين مــن مراكز النفوذ، لكنهــا لم تقم بالكثير نحو التنبيه إلى الدعم المقدم للسياســات الاشــتراكية التي وضعها عبدالناصر على المستوى المحلي. كان الهدف من تحالف السادات مع جماعة الإخوان المسلمين هو توفير قاعدة شعبية لحكمه وإضعاف المعارضة من خلال قلب السياسات التي ساعدت الفقراء. وقد جرت الوســاطة في عملية التقارب بين السادات وجماعة الإخوان المسلمين العام 1971 بواســطة الملك فيصل، ملك المملكة العربية الســعودية، وفؤاد علام (رئيس جهاز أمن الدولة في مصر)(*)، وأحد رجال الأعمال المصريين وكاتم أسرار الســادات ويدعى عثمان أحمد عثمان. وافق الإخوان على تخليهم عن اســتخدام العنف وتعهدوا بعدم المشاركة في أي أنشطة مناهضة لنظام الحكم في مقابل نيل حريتهم وممارسة حقهم في استكمال

(*) اللواء فؤاد علام كان نائبا لرئيس جهاز أمن الدولة وليس رئيسا [المترجم].

الدعوة السلمية للإسلام، وكان ذلك ضمن جزء من الاتفاق المتفاوض عليه[39]. كما سمح أيضا للكثيرين بالعودة من المنفى في السعودية ومناطق أخرى. كما أطلق نظام السادات سراح آلاف المساجين السياسيين في الفترة الزمنية بين العامين 1971 و1975، واستغل عمليات إطلاق سراح المساجين لإلقاء الضوء على التعذيب والانتهاكات التي مورست ضد هؤلاء الأفراد بهدف كشف تجاوزات العصر الناصري.

كان تقديم الدعم لجماعات الطلبة الإسلاميين داخل الجامعات خاصية أخرى ضمن ذلك الجهد المراد به إعادة هيكلة السياسة المصرية، وذلك لما عُرفت به الجامعات من كونها ساحة رئيسية للنشاط السياسي، سيطرت عليها الجماعات الماركسية التي نشأت تحت حكم عبدالناصر، وكانت الجامعات أيضا بمصر مقرا للعديد من التظاهرات خلال الفترة الزمنية بين العامين 1968 و1973. وطبقا لما أشار إليه روسفسكي ويكهام، كانت هذه الشريحة السكانية «أكثر الشرائح اشتراكية بكل ما تحتويه الكلمة من معنى تحقيقا لأهداف ثورة عبدالناصر. وكانوا بناء على ذلك الأكثر عرضة لخيبة الأمل عندما اتضح عدم قدرة قادتها أو عدم استعدادهم لتحقيق أهداف الثورة»[40]. وتباعا، مارست جماعات الطلبة اليساريين دورا محوريا في التظاهرات ضد نظام حكم السادات، مطالبين بالمزيد من الحرية السياسية، وعدالة اجتماعية أكبر، وموقف أكثر مجابهة لإسرائيل. شعر السادات بالقلق تجاه معارضة هذه الجماعات وافترض قيام الفصائل المؤيدة للسوفييت بدعمهم. وبالتالي، سعى نظام الحكم إلى إضعاف نفوذ جماعات الطلبة اليساريين داخل الجامعات المصرية وعمل على تسهيل نمو تنظيمات الطلبة الإسلاميين باعتباره جزءا من هذه المحاولة.

قبل العام 1970 كان الطلبة الإسلاميون أقلية داخل الجامعات المصرية وحظوا بنفوذ بسيط، إن كان لديهم نفوذ أصلا، على سياسات الطلبة، غير أن ذلك تغير بعد مايو العام 1971 عندما قرر نظام الحكم دعم تطوير تنظيمات الطلبة الإسلامية كتوازن أيديولوجي مع اليسار. وظهرت في أثناء تلك الفترة جماعتان مهمتان هما جماعة شباب الإسلام والجماعة الإسلامية (ذات التصنيف الإسلامي، وليست الجماعة الجهادية التي لها الاسم نفسه)، غير أنه كانت هناك جماعات أخرى. وجرى أيضا إحياء تنظيم الشباب الذي ترعاه الدولة - وهي مؤسسة منذ عهد عبدالناصر - ومنحها تركيزا دينيا جديدا[41]. كانت كل هذه الجماعات سياسية من حيث التوجه وعُرفت بمناهضتها

للماركسية. لقد كان ذلك بمنزلة تناقض حاد مقارنة بجماعات الطلبة الإسلاميين في العهد السـابق التي ركزت على تبني الأنشطة الاجتماعية والثقافية. في مطلع السبعينيات من القـرن الماضي، أدارت الحكومة وجهها أيضا عن معسـكرات التدريب التي كانت تدار بواسطة الإسـلاميين، والتي عملت بوصفها مدارس للجهاد الإسلامي. وفي ذلك التوقيت نظرت الحكومة المصرية إلى المعسكرات على أنها «شيء لا يزيد على كونه ترياقا لعلاج الأيديولوجية الماركسية التي كان يدعمها الشيوعيون والناصريون»[42]. قام نظام الحكم أيضا بتكثيف المراقبة على الطلبة اليساريين وتوفير التمويل، والأسلحة طبقا لما ورد عن البعض، للتنظيمات الإسلامية المختلفة (انظر فيما بعد)، كما أنفقت الحكومة أيضا قدرا كبيرا من الأموال بهدف الترويج للدين داخل الجامعات، وهناك ادعاءات قوية الأساس حول تلاعب نظام الحكم في انتخابات اتحاد الطلبة لمصلحة الإسلاميين.

دفع نظام الحكم ثمن دعمه لجماعات الطلبة الإسـلاميين، ففي أواخر السبعينيات من القرن الماضي سيطرت هذه التنظيمات على أغلبية اتحادات الطلاب داخل المنظومة الجامعية، وفي العام 1978 شـغل مرشـحوهم المناصب العليا داخل الجمعية الوطنية لاتحـاد الطلبـة. وقد مثل ذلك «تحولا جذريـا» في ثقافة ومنـاخ الجامعات. كما قال محمـد هيـكل، «إدراكا مـن الطلبة الإسـلاميين بالدعم المقدم لهم من قِبل السـلطة العليـا (الحكومة)، فقد بدأوا في التصرف كما لو كانوا يديرون الجامعات. حيث وضعوا قرارات بخصوص المواد الواجب تدريسـها، ومنعوا مواد أخرى عنوة، على سـبيل المثال المحاضرات التي تناقش مبدأ الداروينية. كان من الواضح أن السـلطات لم تتسامح مع الطلبة الإسلاميين فقط، بل شجعتهم على نحو فعال»[43].

وعـلى الرغم من ذلـك، ظلت طبيعة وحجم الدعم الذي كانـت تقدمه الحكومة للجماعات الإسـلامية نقطة خلاف، حيث أنكر أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، ويُطلق عليهـم أيضا الإخوان المسـلمين، الذين اشـتركوا في الفعاليات الجامعية في سـبعينيات القرن الماضي، أي مسـاعدات علنية من قِبـل الحكومة، لكنهم اعترفوا بوجود بيئة أكثر انفتاحا تحت حكم السادات سمحت لهم بالازدهار[44]. وعلى النقيض، لم ينس النشطاء اليساريون قيام أجهزة الأمن بتقديم الدعم الفعال لانتخاب المرشحين الإسلاميين بهدف شغل المناصب في اتحاد الطلبة، وقد نفذوا هذا الإجراء - وفقا لما ورد عن أحد النشطاء السـابقين - من خلال اعتقال المرشحين اليساريين وسط فترة الانتخابات، أو عن طريق

منعهم من المشاركة، وهو الأمر الذي سهل من انتصارات الإسلاميين. وكانت هناك أيضا بعض الادعاءات أن أجهزة الأمن «سلحت الإسلاميين» وأن عدد الجماعات الإسلامية قد «انتشر كالفطريات» تحت مظلة أجهزة الأمن[45]. وتشير بعض التقارير المستقلة الأخرى إلى أن محافظ أسيوط السابق محمد عثمان إسماعيل عمل وسيطا بين حكومة السادات والطلبة الإسلاميين داخل المباني الجامعية الموجودة في صعيد مصر، حيث أمدهم في معظم الأحيان بالتمويل والتعليمات[46].

سهلت أيضا السياسات التحررية التي وضِعت في أثناء عصر السادات من سيطرة الإسلام المحافظ على السياسة المصرية. فمن خلال رفع بعض القيود عن حرية التعبير السياسي جرى منح كل من الجماعات الإسلامية الرسمية وغير الرسمية صوتا أعلى داخل منظومة الشؤون العامة، بغرض تقديم الدعم الظاهري للاتجاه الجديد للحكومة. وقد سمح ذلك لجماعات مثل جماعة الإخوان المسلمين بالمشاركة في بعض الأنشطة التي كانت محظورة عليهم فيما سبق، مثل نشر الصحف والدعوة، حتى وإن لم تمنحهم وضعا رسميا. كما منحت أيضا لرجال الدين بعض الفرص الجديدة بهدف الترويج للإسلام في الساحة العامة، وهو شيء لم يكن عبدالناصر ليسمح به مطلقا. سمحت أيضا عملية تحرر السياسات الاقتصادية بتدفق أكبر للأموال من دول الخليج، التي قامت بتمويل الشركات الإسلامية ووكالات الخدمة الاجتماعية التي تديرها جماعة الإخوان المسلمين. كما ظهرت أيضا شركات الاستثمار الإسلامية ذات الروابط القوية مع الإخوان، الذين استفادوا من الازدهار الاقتصادي الذي تسبب فيه ظهور النفط مطلع سبعينيات القرن الماضي.

لقد كانت الروابط القوية التي جمعت السادات بالمملكة العربية السعودية أثناء هذه الفترة الزمنية بمنزلة عامل مهم آخر في عملية إعادة هيكلة السياق الأيديولوجي للسياسة المصرية، حيث أنجز السادات التقارب بين مصر وخصمها السابق مطلع سبعينيات القرن الماضي. وكان الميل نحو المملكة العربية السعودية وأنظمة الحكم المحافظة الأخرى خطوة مبدئية في طريق تعديل المسار الأوسع نطاقا مع الغرب. وأدرك السادات أن الدعم المالي الذي يمكن أن يمنحه السعوديون لمصر وسيلة ضرورية للنهوض بالدولة اقتصاديا، ومن جانبها، حرصت بعض الأطراف على القضاء على نفوذ القومية العربية في مصر وتجنب الخلاف الذي ميز عصر عبدالناصر، وذلك لأن «عبدالناصر

بالنسبة إليهم كان أسوأ من إسرائيل»[47]. ومن هنا كان إعلان البداية لحقبة زمنية تسابق فيها قادة دول الخليج لسكب الأموال لمصلحة الترويج لإسلام محافظ أو سلفي في جميع أرجاء المنطقة وداخل مصر تحديدا، وكان الهدف من ذلك تهميش اليسار، وحماية مصالحهم الاقتصادية، واستخدام الدين لتجسيد النظام الاقتصادي والسياسي الحالي. وقد تضمن ذلك تمويل جماعات ومؤسسات إسلامية، كان لها فيما سبق تأثير مستمر في السياسة المصرية. وكما أشار أحد الصحافيين، «عندما قام الملك فيصل ملك السعودية العام 1971، وبأوامر من السادات، بمنح رئيس جامعة الأزهر الدكتور عبد الحليم محمود مبلغ مائة مليون دولار أمريكي لمصلحة الحملة المناهضة للشيوعية والإلحاد ولنُصرة الإسلام، تغير آنذاك الوجه السياسي لمصر»[48].

وأشرك أيضا نظام حكم السادات المؤسسة الدينية الرسمية ضمن الجهد المتعلق بإعادة تعريف الأساس الأيديولوجي للدولة المصرية، حيث نجد توسعات داخل الأزهر اشتملت على مبان جامعية جديدة شُيدت عن طريق التمويلات الواردة من الحكومة السعودية. وازداد أيضا تمويل الدولة للتعليم الديني من خلال منظومة الأزهر، كما توسع أيضا التمويل لمصلحة الإصدارات الدينية التي أنتجها الأزهر ومؤسسات دينية أخرى، حيث تضمنت هذه المؤسسات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الذي خضع للإصلاح، وهو الذي عمل على تعريف وتوضيح التفسير الرسمي للإسلام لكل من الدولة والمجتمع. وقد بادر أيضا نظام الحكم بشن حملة مناهضة لليسارية كان من ضمنها بعض علماء الدين الذين أصدروا مجموعة من الفتاوى ساوت بين الشيوعية والعقوق واتهمت الشيوعيين بأنهم «لا عقيدة لهم»[49]. وكان المقصود من كل هذه المساعي وصم الاشتراكيين الذين مازالوا محتفظين بمناصبهم منذ عهد عبدالناصر، بالإضافة إلى استخدام دعم الشعب الحقيقي للإسلام كوسيلة لتوطيد وتعزيز الولاء والانتماء لسلطة الدولة. إن توجيه الاتهام بالمعصية الذي كان متأصلا في مثل تلك الفتاوى كان بمنزلة سابقة خطيرة في تاريخ وصم الأفكار البديلة، وتوجه سوف ينتج عنه تحول مشؤوم أثناء عصر مبارك، عندما قام الإسلاميون باستهداف المفكرين العلمانيين بناء على دوافع مشابهة.

وأخيرا، منح إقرار دستور جديد للبلاد العام 1971 دورا أعظم للإسلام داخل السياسة المصرية، حيث حددت المادة الثانية من الدستور الدين الإسلامي لكي يكون

الدين الرسمي للدولة، وكان ذكر الشريعة الإسلامية على نحو واضح داخل الدستور أمرا مهما في حد ذاته اعتبره الإسلاميون انتصارا حققوه. وأُدخل مزيد من التعديل على هذا البند العام 1980، من خلال جعل الشريعة الإسلامية «المصدر الرئيسي للتشريع». كما قام البرلمان بأكثر من ذلك من خلال إعادة دمج الإسلام داخل القوانين المصرية في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، وكان هذا بهدف «تحقيق توافق كامل ما بين القانون التشريعي المصري وبنود الشريعة الإسلامية»، وهو الذي أُقر على نحو كبير تحت الضغط الذي مارسته جماعة الإخوان المسلمين[50]. ومن خلال الاعتراف بهذه القضايا، استكمل السادات مشروع استئصال الأعراف العلمانية من داخل الحياة المصرية، وأصبح الإسلام الآن هو الدين الرسمي للدولة، ومنحت كل من المؤسسات السياسية بالدولة والقوانين أداة لإضفاء الصبغة الإسلامية على المجال العام.

بدت حرب أكتوبر في العام 1973 وكأنها تبرير لتحول السادات نحو الإسلام المحافظ ومنح شرعية جديدة للزعيم وسياساته. فقد ساعد استيلاء مصر على المواقع الإسرائيلية على الضفة الشرقية لقناة السويس في تحطيم أسطورة الجيش الإسرائيلي الذي لا يُقهر، كما سمح لمصر بادعاء النصر على الرغم من الخسائر الفادحة والنهاية غير الحاسمة للحرب. إضافة إلى ذلك، فقد نُظر إلى الانتصار الواضح على أنه نصر للإسلام. وعلى الرغم من انتهاء الحرب بقرار لوقف إطلاق النار بموجب وساطة من الأمم المتحدة، فقد أرجع الفضل على نحو واسع في نجاح مصر المبدئي في عبور قناة السويس وإلحاق شبه هزيمة بإسرائيل إلى عودة السادات للدين، وهو تصور لم تضعفه الهالة الدينية التي كانت تحيط بالحرب. بدأت المعركة في شهر رمضان المبارك، وأُطلق عليها اسم «عملية بدر»، في إشارة إسلامية إلى غزوة ضد الكفار، لدرجة أنه أُذيع من خلال شبكة الإذاعة القومية أن الملائكة كانت تحارب نيابة عن الجيوش العربية[51]. وقد كان لإقدام المملكة العربية السعودية على حظر توريد النفط إلى الغرب، الذي كان له تأثير كبير في الصراع، برهان على القوة الجديدة داخل العالم العربي.

استخدم السادات ذلك الانتصار للدفع بالمبادرات السياسية التي رسمت فترة رئاسته، حيث تضمنت المضي في تحرير السياسة الاقتصادية المرتبطة بسياسة الانفتاح. ساهمت تلك السياسات في تخفيف القيود على الاستثمار الأجنبي داخل مصر وتسهيل أشكال التحكم المصرفي وتقديم مصر إلى قوى الاقتصاد العالمي. كما سعى السادات أيضا

إلى تنفيذ برنامج محدود للتحرر السـياسي، حيث عمل على تخفيف الرقابة الصحافية وإطلاق سراح السـجناء السياسيين (معظمهم من جماعة الإخوان المسلمين)، وسمح في العام 1976 بتأسـيس ثلاثة أحزاب سياسية (اليسار واليمين والوسط). وعلى الرغم من سـيطرة الدولة بشـكل كبير على جميع تلك الأحزاب، فقد أُجريـت بالفعل انتخابات برلمانية على أسـاس المنافسـة في العام 1976. وتضمنت مبادرة السياسة الثالثة إعادة تصحيح المسار الاسـتراتيجي مع الغرب والعرض الشهير الذي قدمه السادات لإسرائيل. واعتُبر التوقيع على معاهدة السـلام في كامب ديفيد العام 1979 وإعادة شـبه جزيرة سيناء إلى السـيطرة المصرية بمنزلة إنجازات تاريخية. وقد وضعت اتفاقية السلام أيضا علامة على الانفصال الأخير عن الإرث الذي تركه عبدالناصر، ونهاية لقيادة مصر للحركة الوطنيـة العربية. وقـد كانت أيضا مثيرة للجـدل على نطاق واسـع. لم ينظر الجميع إليها باستحسـان - على وجه التحديد السلام أحادي الجانب الذي أقامه السادات مع إسرائيل - وكان لهذه التناقضات المتأصلة داخل هذه السياسات المتنوعة في النهاية أن تضع حدا لفترة رئاسة السادات.

رد فعل الإسلاميين

أثبت تشـجيع نظام الحكم للجماعات الإسـلامية أنه سلاح ذو حدين. فعلى الرغم من أن جماعة الإخوان المسـلمين وجماعات الطلبة الإسلاميين كانوا في البداية مؤيدين للسادات، فإنهم لا يعتمد عليهم كحلفاء. عزف الإسلاميون بوجه عام عن توجيه انتقاد لنظـام الحكم حتى العـام 1976 على الأقـل، وكان هذا صحيحا بالنسـبة إلى جماعة الإخوان المسـلمين على وجـه التحديد، التي اعتمدت على العلاقـة الحميمة مع نظام الحكم للاسـتمرار في إعادة تكوين شـبكتها من معظم فئات الشعب. وعلى الرغم من ذلك، انتهى انصياع الإخوان للحكومة منذ رحلة السـادات التي قام بها إلى إسرائيل في العـام 1977 ومولد علاقات لصيقة ما بين السـادات والولايات المتحدة الأمريكية. كما أدى أيضا فشـل السياسـات الاقتصادية التي وضعها السـادات بهدف رفع مستويات المعيشـة للفقراء، على الرغم من ظهور طبقة تجارية جديدة، إلى شـعور واضح بعدم الرضا لدى الإسـلاميين (إضافة إلى قطاعات السـكان بوجه عـام). وكانت هناك نقطة خلاف أخرى مع الإسـلاميين، وهي إحجام نظام الحكم عن تطبيق الشريعة الإسـلامية.

وكانت إعادة ظهور العنف الإسلامي اللاحق بمنزلة علامة على أن الدولة قد صنعت شيئا لم يكن في مقدورها السيطرة عليه.

اتضحت علامات الاضطرابات المبكرة التي تسبب فيها الإسلاميون في العام 1974، عندما حاول عدد من الطلبة العسكريين المنتمين إلى جماعة إسلامية صغيرة الاستيلاء على الكلية الفنية العسكرية بمحافظة أسيوط(*). وعلى الرغم من فشل هذه المحاولة، فقد نفذت من منطلق الرغبة في إشعال انقلاب عسكري، الذي اعتبره المجاهدون من الشباب ضروريا لإقامة دولة إسلامية على نحو صحيح. وهناك حدث آخر أكثر شهرة وهو اختطاف الشيخ حسين الذهبي وزير الأوقاف الأسبق واغتياله في العام 1977، حيث نفّذ هذه العملية تنظيم يُعرف بـ«التكفير والهجرة». إن كلا من هاتين الجماعتين كانتا بقيادة بعض من الأعضاء السابقين بجماعة الإخوان المسلمين الذين أقروا المذهب الجهادي لسيد قطب، والذين قد فصلوا أنفسهم عن الاتجاه الوسطي السائد لجماعة الإخوان المسلمين[52].

كان سيد قطب، الذي حكم عليه عبدالناصر بالإعدام شنقا في العام 1967، أيديولوجيا بارزا ضمن الجناح المتطرف التابع لجماعة الإخوان المسلمين، وقد كتب معظم أعماله في أثناء فترة حبسه داخل سجون عبدالناصر في أواخر الخمسينيات ومطلع الستينيات من القرن الماضي. زُج به في السجن في أثناء حملة التطهير لفرض النظام في العام 1954، حيث تعرض (هو وآخرون من جماعة الإخوان) لظروف غاية في القسوة وعُذبوا بوحشية. أدت هذه التجربة إلى تطرف قطب وإعادة تشكيل معتقداته بخصوص نظام الحكم والأسلوب المناسب لمعارضته. وفي أعماق فلسفة قطب كانت فكرة أن كلا من الحكومة والمجتمع قد عكسا حالة من الجاهلية، وأن استخدام العنف في هذا السياق لا يُعتبر شرعيا فقط، بل ضروريا. جادل قطب أيضا بأن ما تقوم به الحكومة - وعلى وجه الخصوص تعذيبها لزملائه المسلمين - وضح أن هؤلاء القادة كانوا مسلمين بالاسم فقط. وبالمثل، فإن محاولة تأليه عبدالناصر والدولة والحزب تعني أن المجتمع وقادته يعبدون شيئا آخر سوى الله. وقد نُظر إلى ذلك على أنه تبرير لاستخدام العنف ضد نظام الحكم، بما أن تحريم قتل الإخوة المسلمين لا ينطبق

(*) الكلية الفنية العسكرية لم تكن في محافظة أسيوط آنذاك، ولكنها كانت في مقرها الحالي بكوبري القبة، محافظة القاهرة. [المترجم].

عـلى أولئـك ممن كانوا كفارا. وكانــت نتيجة الموت المبكر لقطـب في العام 1967(*). هي اســتحالة توضيح العديد من هذه الأفكار، حيث بقيت فلسفته عرضة للتفسيرات وسمحت لجيل جديد من الجهاديين الاستنتاج بأنه يمكن إعلان الجهاد على نحو شرعي ضد أي فرد له معتقدات مختلفة.

يرجع ظهور موجة جديدة من الجهاد الإســلامي في أواخر الســبعينيات من القرن الماضي إلى انقســام الأجيال داخل جماعة الإخوان المسلمين وتأثير الأفكار التي نادى بها قطب في آذان الأجيال الشابة. إن ما لم يدركه السادات في أثناء تفاوضه مع الإخوان في العام 1970 هو انقســام التنظيم بشــكل كبير ما بين أولئك ممن ترسخ لديهم المنظور التوســطي للأعضاء القدامى بقيادة حســن الهضيبي، الذين انتابهم الشــك عن شرعية وفاعلية استخدام العنف، وأولئك من الأعضاء الشباب المتيمين بكتابات قطب والدعوة إلى الجهاد باســتخدام العنف[53]. واعترض الكثيرون من هؤلاء المؤيدين الشــباب على التكيف مع نظام حكم الســادات، وشــعروا بأن تركيز الإخوان المســلمين الجديد على الدعوة كان أســلوبا عقيما لإقامة المجتمع الإســلامي الذي تمنوه جميعا[54]. وبناء على ذلــك، تخلى الكثــيرون من هذه الكوادر الشــابة عن الإخوان لمصلحــة انضمامهم إلى جماعــات أكثر تطرفا ظهــرت في تلك الفترة. وعلاوة على ذلــك، فقد خلق القمع الذي مارسه عبدالناصر جماعة متطرفة استمرت في الاعتقاد بأن العمل الجهادي هو السبيل الوحيد القابل للتطبيق من أجل إقامة دولة إسلامية. وعلى الرغم من الاستحسان الذي لاقته رسالة التكيف مع النظام والتغيير السلمي من قبل أغلبية أعضاء جماعة الإخوان المسلمين - حيث كان معظمهم قد تقدمت به السن وقضوا العديد من السنوات داخل الســجون - فقد لاقت استحســانا أقل من قِبل الشباب الذي كان ينمو ويترعرع داخل المشهد الحضري لمصر في أثناء سبعينيات القرن الماضي.

انقلبــت أيضا جماعات الطلبة الإســلاميين الذين قدم لهم الســادات ومســاعدوه الدعــم ضد نظام الحكــم، وذلك لأن تحررهم من وهم الدولــة قد تحول إلى معارضة صريحة. وبعض من هؤلاء النشطاء سوف يكونون التنظيمات الجهادية التي ذاع صيتها في الثمانينيات والتســعينيات من القرن الماضي، والتي تضمنت الجماعة الإسلامية (تلك هــي الجهادية) وجماعة الجهاد[55]. ووجد بعض الطلبة النشــطاء الآخرين مســارات

(*) حُكم على سيد قطب بالإعدام شنقا وأُعدم في 29 أغسطس 1966 [المترجم].

بديلة للمعارضة في هيئة النقابات المهنية التي ستُناقش في الفصل المقبل. إن ما جعل هـؤلاء الطلبة متطرفين هو القضايا نفسـها التي أدت إلى انقلاب الإخوان وآخرين على نظام الحكم، فمن جانبٍ كانت هناك حالة من الاسـتياء حول السياسـات الاقتصادية الفاشـلة لنظام الحكم والافتقـار إلى التقدم في بعض القضايـا الجوهرية مثل التعليم والإسكان والنقل. وقد بلغت التوترات التي تسببت فيها سياسات التحرر الاقتصادي - والفجوة الواسـعة ما بين الغني والفقير - إلى ذروة فورانها في يناير العام 1977، عندما وقعت أحداث شـغب بواسـطة الآلاف في الشـوارع كرد فعل لقيام الحكومة المصرية برفع الدعم عن عدد من السـلع الاسـتهلاكية، والذي كان اسـتجابة لمطالب صندوق النقـد الدولي والبنـك الدولي. وعلى الرغم مـن محاولة السـادات لوصف الاضطراب بأنه مؤامرة اشـتراكية، فإن هذه الانتفاضة عُرفـت داخل مصر بـ «ثورة الجياع». ومن جانب آخر، أثارت السياسـات التي اتخذها السادات نحو الغرب، خاصة محادثاته مع إسرائيل، عداوة الطلبة الإسلاميين على نحو مماثل. ربما تكون رحلة السادات التاريخية إلى القـدس في العام 1977 قد أكسـبته تأييدا من الخـارج، ولكنها جعلته عرضة للنقد الداخلي من اليمين واليسـار. شـعر اليسار بأنه كان يخون إرث عبدالناصر، بينما أحس الإسلاميون بأنه كان يخون الإسلام. وكانت النتيجة النهائية هي أن الجماعات الإسلامية التي اسـتفادت طويلا مـن حماية الحكومة «تمردت ضد الـدور الذي كلفهم به نظام الحكم - وهو تحقيق توازن مع قوى اليسـار - ليتغير الإسلام السياسي من كونه مؤيدا فعالا لنظام الحكم إلى أن يصبح التهديد الرئيسي عليه»[56].

كانت للسياسـات التي وضعها السـادات تبعات أخرى غـير متعمدة، خاصة على المؤسسـة الدينية الرسـمية والمسـيحيين الأقباط في مصر، حيث أثر اسـتخدام الدولة للإسلام بهدف إجازة مبادرات لا تلقى دعما شعبيا - اتفاقيات السلام مع إسرائيل ورفع الدعم عن السـلع التموينية - في مصداقية مؤسسة الأزهر ووضعها محل سؤال. وعلى الرغم من انتقاد الأعضاء العاديين من المؤسسـة الدينية الرسمية لمثل هذه السياسات، فقد سـارت القيادة على نهج السادات وأصدرت الفتاوى الأساسية المطلوبة لإجازة كلتا السياسـتين. وعلاوة على ذلك، كان للسـماح بتداول الخطاب السياسي تأثير غير متعمد في كسر احتكار الأزهر للتفسـير الديني، حيث ظهرت الجماعات الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين وأقرانهم الأكثر تطرفا كأصوات بديلة لتفسير الإسلام[57]. وبالتالي، فإن

النقـد الذي وجهته هذه الجماعات المختلفة ضـد الدولة قد امتد لكي يصل إلى علماء الأزهر، وكان ذلك في الواقع تحديا لسلطة وشرعية كل من الدولة وعلماء الدين.

تسبب أيضا التشدد المتزايد الذي مارسه الإسلاميون في أثناء عصر السادات في تفاقم التوترات ما بين المسـيحيين والمسلمين، ونظر الكثيرون إلى ذلك العداء الطائفي على أنه نتيجة مباشرة لعملية تسـييس الديـن التي قام بها نظام الحكـم[58]. روج عبدالناصر لمفهوم الهوية القومية الذي أكد على أصل عربي مشترك حتى وإن كان مناهضا للغرب وطائفيـا في هذا الصدد. بيد أن احتضان السـادات للإسـلام قد عزز من الانقسـامات الدينيـة داخـل المجتمع المصري، وسـاهم في تقويض مفهوم عبدالنـاصر العلماني عن الهوية القومية. وعلاوة على ذلك، خلقت السياسـات الخاصة التي كان يراد بها تهدئة المحافظين الإسـلاميين - مثل تطبيق الشريعة الإسـلامية على جميع المصريين - شعورا بالقلق لدى المسيحيين الأقباط. وعلى الرغم من ظهور أوجه الجدل حول طبيعة الحياة الطائفيـة في مصر - هل ينبغي أن تكون دينيـة أم علمانية؟ - من منطلق نظري على نحو كبير، فقد كانت لها تداعيات حقيقية للأقلية القبطية، التي أصبحت هدفا للتمييز وسوء المعاملة.

لقـد كان اضطهـاد الأقليـة القبطية واضحا عـلى وجه التحديـد في جنوب مصر (الصعيد) حيث يعيش أغلبية الأقباط. أخذ ذلك شـكل سلسـلة من الهجمات العنيفة ضد الكنائس الأرثوذكسية وممتلكات الأقباط في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، بالإضافة إلى نماذج أخرى من العنف ما بين الجماعات الطائفية (أو الدينية) في كل من صعيد مصر والقاهـرة[59]. ويمثل أيضا اضطهاد الأقلية المسـيحية في التفرقة الوظيفية التي أوقدت شعورا بالخوف ضمن هذا القطاع السكاني من كونهم مواطنين من الدرجة الثانية. وشـعرت الكنيسة القبطية الأرثوذكسـية بالقلق من الإجراءات البسيطة التي اتخذتها الحكومة لحماية الطائفة المسـيحية، وانزعجت من الدعم العلني الذي قدمته الحكومة للإسلام[60]. كما تسببت التعديلات الدستورية التي أقرت في أوائل السبعينيات مـن القرن الماضي في تفاقم مخاوف المسـيحيين من الاضطهاد ومـن التبعات العديدة الأخرى المصاحبة للعيش داخل دولة تعتبر الشريعة الإسلامية فيها هي المصدر الرئيسي للتشريع[61]. وصرحت الكنيسـة أثناء العديد من المناسـبات بـأن الشريعـة لا ينبغي تطبيقها على غير المسـلمين، وعلى وجه التحديد قانـون الإلحاد الذي ينُص على إعدام

أولئك الذين أدينوا بالكفر. كما قدمت الكنيسة القبطية شكاوى متكررة بخصوص تقييد حرية الاعتقاد وضد القوانين المفروضة منذ العصر العثماني التي تمنع بناء (وتجديد) الكنائس المسيحية من دون الحصول أولا على موافقة رئاسية. أصبحت التوترات ما بين الكنيسة ونظام حكم السادات على أشُدها لدرجة أن السادات قبض على عدد من القساوسة والأساقفة أثناء حملة فرض النظام سيئة السمعة في سبتمبر العام 1981 ووصل الأمر إلى وضع البابا شنودة، بابا الكنيسة القبطية والأرثوذكسية، رهن الإقامة الجبرية.

استهدفت حملة فرض النظام في سبتمبر العام 1981 تشكيلة واسعة من الجماعات والنشطاء، الدينيين والعلمانيين، اليساريين والإسلاميين. وعلى الرغم من أن ما حركها هو المعارضة واسعة النطاق ضد السلام مع إسرائيل، فإن ما كان يؤرق نظام الحكم على وجه التحديد هو التطرف المتزايد للشبكات الإسلامية وانتشار الجماعات الجهادية. فرض ذلك موقفا كان على الحكومة الرد عليه. وبالتالي، سعى السادات نحو عكس سياساته السابقة وحاول فصل السلطة عن الدين والسيطرة على الجماعات التي قد ساندها نظام حكمه مسبقا، كما اتخذت الحكومة بعض الخطوات لحظر أنشطة اتحاد الطلبة الوطني وقطع مصادر تمويله من الدولة. استخدم نظام الحكم أيضا وسائل الإعلام المملوكة للدولة ووسائل أخرى لتشويه سمعة الطلبة الإسلاميين. وعلى سبيل المثال، في العام 1979 ألقى السادات خطابا ندد فيه بجماعات الطلبة الإسلاميين ذاكرا أسماءهم، وقال: «أولئك الذين يودون ممارسة الإسلام عليهم الذهاب إلى المساجد، وأولئك ممن يرغبون في المشاركة في السياسة عليهم القيام بذلك من خلال المؤسسات القانونية»[62]. كما سعى السادات إلى فرض القيود على جماعة الإخوان المسلمين عن طريق إغلاق صحيفتهم وإقامة مؤسسة جديدة يرأسها شيخ الأزهر كان لها السلطة في مراقبة وتنظيم جميع المؤسسات الإسلامية التي تعمل خارج نطاق أجهزة الدولة[63].

واتخذ نظام الحكم أيضا عددا من الخطوات لفرض سيطرة أكبر على مساجد الدولة، وكان هذا بمنزلة رد فعل للمخاوف التي شعرت بها أجهزة الأمن من أن المجاهدين الإسلاميين كانوا يستخدمون المساجد كقاعدة للتخطيط من أجل تنفيذ الأنشطة المناهضة للحكومة. وأمَّم نظام الحكم عددا كبيرا من المساجد الخاصة ووضع مكاتب إقليمية تابعة لوزارة الأوقاف داخل كل من الست والعشرين محافظة في

مصر من أجل الإشراف والسيطرة على الخُطب الدينية والعاملين داخل جميع المساجد الحكومية، وكانت هذه المكاتب الإقليمية أيضا مسـؤولة عن اختيار الأئمة وموضوعات الخُطـب، التي كانـت تحددها لجان محلية من علماء الدين الرسـميين ومندوبين من وزارة الأوقـاف. وقـضى التشريع اللاحق بأن يكون الدعاة بالمسـاجد الخاصة «مصدقا عليهم ويحملون ترخيصا من وزارة الأوقاف»[64]. وأخيرا، فقد عكس السـادات خطواته السابقة نحو التحرر السـياسي من أجل فرض السيطرة على الحركة الإسلامية التي كان قد ساعد في إقامتها، وكانت النتيجة النهائية عبارة عن مسخ. وكما وصفها أحد المحللين:

> «عنـد زيادة نفوذ الجماعات (الإسـلامية) ورجحان كفة الميزان لمصلحتهم، تراجع السـادات وحاول قمعهم. إن سـحر الرئيس المؤمن قد أضاع سياسة من شـأنها الفصل بين الديـن والدولة. كانت سياسـاته في عيون جماهير الشـعب والعديـد من المفكريـن خليطا مضطربا من الاشـتراكية، والليبراليـة، والعقيدة الدينية، وحرية العمل الاقتصادية التي اسـتفاد منهـا القليل بينما غرق جموع الشـعب في مسـتنقع من التضخم والفقر، وقمع الليبراليين المتهمين بنشر الآراء اليسـارية، والقمـع اللاحق للعنـاصر الدينية بعد اسـتغلالهم ضـد الليبراليين، والاستهزاء برجال الدين»[65].

هـذا هو السـياق الذي أُغتيل بُناء عليه السـادات. فبعد مرور شـهر على عملية الاعتقالات الجماعية، وفي أدنى مسـتويات شعبية السادات، قُتل الرئيس على يد أربعة مسلحين عندما كان يشهد العرض العسكري السنوي احتفالا بذكرى حرب 1973. الملازم أول خالد الإسـلامبولي، القاتل الرئيسي الـذي كان ضابطا بالجيش ومن عائلة تعيش في مركـز ملوي بصعيد مصر، قد حُـرض جزئيا من قِبل حقيقـة أن أخاه محمد - طالب وناشط في جامعة أسيوط - كان ضمن من اعتُقلوا (وأُسيئت معاملتهم) على يد الأجهزة الأمنيـة التابعة لنظام حكم السـادات أثناء حملة فرض النظام في شـهر سـبتمبر. وفي الوقت الذي كثُرت فيه نظريات المؤامرة - على سبيل المثال، كيف تمكن المجاهدون من التسلل عبر الجيش والحصول على ذخائر محظور تداولها وتحقيق مهمتهم المميتة من دون الحصول على مساعدة من الداخل؟ - فإن ما كان جليا هو أن الرجال الذين نفذوا الهجوم كانوا أعضاء ضمن خلية من داخل تنظيم الجهاد الإسلامي، وكانوا متأثرين على نحو كبير بتعاليم سـيد قطب وعبدالسـلام الفراج، وهو مفكر إسلامي آخر عمل على

ترديد تطرف قطب وتحدث عن الجهاد كأنه الفريضة الغائبة للإسلام. وطبقا لما ورد عن الفراج، يحتم على المسلمين الحقيقيين إشهار سلاحهم في وجه الحاكم المضلل وإقامة دولة إسلامية حقيقية بالقوة[66]. ومن هنا تأتي المفارقة في نهاية السادات. فأولئك الذين دعمهم وساندهم ذات يوم قد انقلبوا الآن على الرئيس المؤمن. وفي اليوم الذي كان من المفترض أن يشهد فيه السادات تتويجا لفترة رئاسته، انتهت فترته الرئاسية فجأة وبلغت نهاية صادمة.

الخلاصة

اتخذت السياسة الدينية في مصر مع نهاية عصر السادات شكلا خاصا. ظهرت الجماعات الإسلامية على أنها المعارضة المسيطرة ضد الدولة، وهو ما حدث بفضل سياسات نظام الحكم، ويا للسخرية. وعلى الرغم من نجاح السادات في تهميش اليسار السياسي، «فقد سمح للمارد بالخروج من قمقمه»[67]، وبنجاح عملية اغتياله على يد أعضاء من جماعة الجهاد، «فقد طرحه المارد أرضا»[68]. وعلاوة على ذلك، بدأت توجهات كل من مؤسسة الإسلام الرسمية والمعارضة الإسلامية في التحول على نحو متزايد إلى الإيمان برسالة مشتركة، وعلى الرغم من استمرارهم في الانقسامات حول مسألة العنف - من داخل الحركة الإسلامية وما بين المؤسسة الدينية الرسمية والمجاهدين - فإن تفسير الإسلام الذي أيدته جماعة الإخوان المسلمين وعلماء الدين الرسميون وإسلاميون آخرون قد تأثروا بالحركة الوهابية السعودية، وهي نتاج لمصدر التمويل المشترك. ونتيجة لذلك، سعت هذه الجماعات إلى تحقيق هدف مشترك يكمن في دعوة «المجتمع المصري مرة أخرى إلى العودة إلى الإسلام» حتى وإن اختلفوا على من ينبغي أن يكون الحاكم في النهاية[69].

المحصلة النهائية هي أن احتضان السادات للإسلام قد وضع حدا جوهريا لأوجه الخلاف حول ما إذا كان التقليد هو المشكلة أم الحل للاضطرابات التي تعانيها مصر، وما إذا كان ينبغي أن تكون الدولة المصرية علمانية أم دينية. وعلى عكس ما قام به أتاتورك في تركيا، فقد تخلى السادات في مصر عن الرؤية العلمانية للتنمية القومية واحتضن بدلا منها تفسيرا ضيق الأفق للإسلام كوسيلة لشرعنة حكمه العسكري، ما أدى إلى تبعات واضحة. وأدى تأكيد السادات على الدين باعتباره قاعدة للدعم الأيديولوجي

إلى تقويض الأعراف العلمانية التي اتسم بها عصر عبدالناصر، وأعاد تعريف الأمة من منظور إسلامي على نحو واضح. كما نتج أيضا عن السياسات التي اتبعها السادات توليد الانقسامات الطائفية العميقة داخل المجتمع المصري، ووضع المجتمع القبطي في منزلة أقل واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية. وإضافة إلى ذلك، لم يكن نوع الإسلام الذي روجت له الدولة ليبراليا أو عصريا، ولكنه قد مثل على العكس تفسيرا أكثر رجعية (وأيديولوجية) للإسلام يُنسب إلى حسن البنا أكثر من نسبته إلى محمد عبده. وفضلا عن ذلك، ساعدت السياسات التي وضعها السادات في خلق جيل جديد من النشطاء الإسلاميين، تأثر معظمهم بتطرف سيد قطب وعبدالسلام الفراج. ومن ثَم، كان الطريق ممهدا لعصر مبارك والصراع الواضح مع القوى الإسلامية الذي ساهم عصر السادات في إطلاق العنان لها. وسيبقى الإسلام الرجعي راسخا داخل السياسة المصرية لعقود مقبلة، ذلك على الرغم من احتمالية استخدامه بواسطة كل من الدولة والمعارضة من أجل تحقيق غايات متنافسة.

3

أسلمة السياسة المصرية

«عندما استخدمت حكومة مبارك علماء الدين في معركتها مع الجهاديين، كان لذلك تبعاته غير المتعمدة، المتمثلة في تمكين المؤسسة الدينية الرسمية (وتشجيعها)، وذلك لأن آراءها عن دور الدين في الحياة العامة لا تختلف كثيرا عن آراء الإسلاميين الذين عارضوا نظام الحكم»

المؤلف

أوضحت عملية اغتيال أنور السادات في العام 1981، وأحداث الشغب المتزامنة التي حدثت في محافظة أسيوط، كيفية خروج السياسة الإسلامية في مصر عن السيطرة على نحو هائل. كان المقصود من عملية الاغتيال إشعال نار التمرد في جميع أرجاء الدولة بواسطة أعضاء آخرين من جماعة الجهاد. ومع ذلك، أدى انقطاع التواصل فيما بينهم إلى منع تفعيل شبكة الجماعة وأعطى فرصة للحكومة لكي تستعيد زمام الأمور[1]. ألقت قوات الحكومة القبض على آلاف المجاهدين والمؤيدين المشتبه فيهم ووجِهت تهم القتل والتآمر للإطاحة بالحكومة لثلاثمائة منهم. وكُلفت محكمة عسكرية بالنظر في القضايا، وهو أمر غريب. وتحدث الإسلاميون الموجودون داخل القفص عن التعذيب الذي مورس ضدهم على أيدي

السـلطات وطالبوا بجرأة بالعودة إلى الإسـلام. وقد حكمت المحكمة على الخمسة المتآمرين بالإعدام وجرى بالفعل تنفيذه. وحكمت على تسعة وثمانين متهما بعقوبة السجن لفترات تتراوح بين ثلاث سنوات والمؤبد. أما أولئك ممن برأتهم المحكمة فقد انصرفوا من قاعة المحاكمة وهم يهللون «الثورة الإسلامية قادمة» في إشارة مشؤومة إلى ما سيحدث[2].

تحددت السياسـة المصرية طوال الثلاثـين عاما المقبلة - أي بعد حادث اغتيال السادات - من خلال تحدي النشاط الإسلامي والجهد الحثيث من الدولة لاستقطاب الأجندة الإسلامية. وضعت إستراتيجية الحكومة مجموعة مضطربة من السياسات، التـي كانت بالفعـل متناقضة في أغلـب الأحيان. وعلى الرغم من وصف حسـني مبارك - خليفة السـادات - لحكومته بأنها الحصن المنيع ضد الأصولية الإسـلامية والمدافعة عن الرؤية العلمانية للحداثة، فقد روجت الحكومة لرؤية رجعية للإسلام داخـل الحياة العامة. ظل الارتباط المتسـق بين الدين والدولة سـمة مميزة لعصر مبارك؛ ذلك لأن الحكومة سـعت إلى فرض سطوتها على حقل الفكر الديني، حيث كانت الدولة هي المدافع الشرعي الوحيد عن التقليد الإسـلامي وليسـت المعارضة الإسلامية، وذلك من وجهة نظر الحكومة. وبالتالي، تشابهت السياسات التي وضعها نظـام حكـم مبارك مع تلك التي كانت موجودة في أثناء عصر السـادات. تسـامح نظام الحكم مع جماعة الإخوان المسلمين، ولكن في الوقت نفسه ضيق الخناق ورد بعنف على أولئك ممن يعارضون سلطة الدولة. استخدم نظام حكم مبارك المؤسسة الدينية الرسـمية - بما فيها من علماء الأزهر ودار الإفتاء التي يرأسـها مفتي الديار المصرية - بهدف إجازة سياسـة الحكومة. وبالمثل، اسـتخدم أيضا وسـائل الإعلام والنظام التعليمي ومؤسسات أخرى بالدولة للترويج لإسلام أكثر طاعة، دين إسلامي يعمل على تأييد سلطة الدولة واستمرار الحكم العسكري.

وعلى الرغم من ذلك، فإن المحاولات التي بذلها نظام الحكم لاسـتقطاب الإسلام فتحت المجال لإضفاء الصبغة الإسـلامية على المجال العام. ولم يتسـم صراع الحكومة مع المعارضة الإسلامية بالرؤى المتنافسة حول المجتمع، بل بالشعبية الدينية المتناحرة. زعمـت كل جماعـة أنها المدافع الشرعـي عن العقيدة والأمة، واسـتخدم كل منهما تفسـيرا سلفيا للإسلام بهدف إجازة مطالبهما بالسلطة. خلاصة القول، روجت كل من

الدولة والمعارضة رؤية محدودة للأمة، رؤية أعطت أولوية للتفسـير الرجعي للتقليد الإسلامي، حتى إن اختلفا حول من له أحقية الحكم. وبسعيه إلى تنفيذ هذه الأجندة، تخلى نظام حكم مبارك، عن الجدل الأيديولوجي حول الدين والثقافة إلى الإسلاميين. وبالتـالي، وعـلى الرغم من نجاح الدولـة في القضاء على تهديد الجهاد الإسـلامي في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، فقد أصبحت الأفكار التي ساهمت في تنشيط الحركة جزءا أصيلا على نحو متزايد داخل المدارس الحكومية المصرية ووسائل الإعلام والمؤسسـة الدينية الرسـمية، كما أخذت الدولة على عاتقها أيضا دور تفعيل التشدد الدينـي داخـل المجتمع المـصري. وما ظهر تباعا هـو مجال عام حافل بالتشـاحن، وعلى رأسـه الاضطهاد الموجه ضد المسـيحيين والآراء الدينية المعارضة، من دون أدنى اعتراض من قِبل الدولة، بل وتورطها في ذلك في معظم الأحيان. وباختصار، اسـتكمل نظـام الحكم ما بدأه أنور السـادات في الماضي، حيث سـاعد على تقويض الأسـاس الكوزموبوليتي للمجتمع المصري وما يلازمه من «حقوق في المشـاركة وحق المواطنة المكفولة للجميع»[3]، التي تُعتبر علامة مميزة للمجتمع المنفتح.

مبارك وتحدي السياسة الإسلامية

لم تحدُث السياسـة الإسـلامية التي شـهدها عصر مبارك من فـراغ، فقد أدى الفسـاد المستشري داخل الوزارات الحكومية والمشكلات الهيكلية الخطيرة المنتشرة داخل المجتمع المصري إلى تسـهيل الدعم الممنوح للرسـالة الإسلامية. ونتجت عن النمو السكاني السريع المقرون بالأداء الاقتصادي الضعيف حالة واضحة من البطالة والبطالـة المقنعة، وكان ذلك بدوره يعني مسـتويات معيشـية منخفضة للأغلبية العظمى من المصريين. وساهمت السياسات التي وضعتها الحكومة من أجل التحرر الاقتصادي، والتي استمرت تحت نظام حكم مبارك، في تقديم النفع لشريحة صغيرة من السكان، بينما لم تقدم الكثير للتخفيف من وطأة الفقر المستوطن داخل الدولة. وباختصـار، عملت سياسـة الدولة على تخليد بيئة اجتماعية واقتصادية سـاعدت على التطرف السـياسي والجهاد الإسـلامي[4]. وعلاوة على ذلـك، كان غياب أجهزة الدولـة داخل المجتمعـات الفقيرة يعوض في أغلب الأحيان بالجماعات الإسـلامية، التـي كانت تمَول بشـكل رئيسي من خـلال مصادر من داخـل دول الخليج، والتي

مارســـت عملها داخل مناطق انصرفت عنها الدولة. وبالتالي أخذت جماعة الإخوان المســلمين وتنظيمات إســلامية أخرى على عاتقها تشــييد وإدارة شبكة موسعة من المدارس والعيادات الصحية والمســاجد في جميع أرجاء الدولة. وأخيرا، أدى الافتقار إلى المشــاركة السياســية في مصر - وقمعه النشــط في معظم الحالات - إلى إجبار النشاط السياسي على اتخاذ محاور بديلة، تحديدا داخل النقابات المهنية والمساجد التي أصبحت معاقل للمشاعر الإسلامية.

شــهدت أيضا حقبــة الثمانينيــات من القرن المــاضي فترة مكثفة مــن الظهور الإســلامي في جميع أرجاء العالم، حيث بدا الإســلام الســياسي، متأثرا بكلٍ من الثورة الإيرانية في العام 1979 والحرب الأفغانية في مواجهة السوفييت، كأيديولوجية قادرة على وضع تحد للأنماط الحالية من النظام الســياسي. ووجدت النماذج المختلفة من الفكر الســياسي التي وضعها بعض الكُتــاب مثل البنا وقطب ومولانا المودودي جيلا جديدا يؤمن برســائلهم. وقد عمل الظهور التالي الجديد للإســلام المُسيس على دمج الأفكار المرفوضة المتعلقة بأولئك الإسلاميين الأوائل مع الشعور المناهض للغرب الذي أرشد سابقا القومية العربية التي تبناها عبدالناصر. وإلى جانب انتقاداتهم السياسية والاقتصادية للوضع الراهن، قدم الإســلاميون رســالة إيجابيــة (وإن كانت غامضة) مســتوحاة مــن التقاليد الثقافية والدينية للشــعب، حيث كان هــذا البديل نتيجة للخوف من أن الإســلام تحت وطأة هجوم من الغرب، وأن الأمة الإســلامية معرضة للخطر؛ وذلك لأن قادتها قد انحرفوا عن السبيل الصحيح للإسلام. وبالتالي فإن البديل الذي أيده الإســلاميون هو إعادة هيكلة الحياة الاجتماعية والسياسية طبقا لتعاليم الرسول والقرآن الكريم والســنة النبوية. وعلى الرغم من استمرار غموض التفاصيل المتعلقة بهذه «العودة إلى الإســلام»، اعتقد الإســلاميون أنها تبشر ببديل أكثر أصالة من نماذج التنمية الغربية، كما لاقت صداها بقوة داخل قطاع سكاني معوز. ومن ثَم، بات الإسلام «أيديولوجية فعالة لدى المعارضة الشعبية»[5].

المعتدلون

اتسم التوجه المبدئي لنظام حكم مبارك نحو الظهور الإسلامي الجديد بأنه يقبل التكيف والقمع الانتقائي، حيث سمحت الدولة بقدر محدود من النشاط السياسي،

بينما استُخدمت أجهزة الأمن للرد على أعمال العنف بالأسلوب نفسه. كان الهدف من ذلك هو ضبط المتطرفين واستقطاب المعتدلين، على الأقل لفترة زمنية تعطي الإصلاحات الاقتصادية فرصة لتحسين مستويات المعيشة. ومع ذلك، لم تكن هناك أي نية على الإطلاق للسماح للجماعات الإسلامية بالدخول في الساحة السياسية أو لتقاسم السلطة معها. وعلى نهج بداية العصر الناصري نفسه، لم يسمح نظام حكم مبارك بمنح جماعة الإخوان المسلمين دورا حقيقيا في الحكم، فبدلا من ذلك، سمحت الدولة بوجود التنظيم ما دام لا يتعارض مع حق النظام في الحكم. وعلى الرغم من أن مبارك قد ترك مساحة في المجالات الدينية والثقافية لأولئك ممن كان لهم الرغبة في التعاون مع الدولة - والسماح لبعض الجماعات مثل جماعة الإخوان المسلمين بتوفير الخدمات الاجتماعية - فقد احتفظ نظام الحكم بالسيطرة المطلقة على ما كان يعتبره من الأمور الرئيسية للسياسة الاقتصادية والخارجية.

تعاونت جماعة الإخوان المسلمين مع حكومة مبارك في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي وعملت كوسيط بين الدولة والمجاهدين الإسلاميين، حيث تراجعت مصداقية الأزهر نتيجة لارتباطه اللصيق بنظام الحكم، وأدركت الدولة الحاجة الماسة إلى «قوة رئيسية من داخل الإسلام السياسي» لتحقيق التواصل مع المجاهدين[6]. ونتيجة لقبول سلطة الدولة، سُمح للإخوان بممارسة أعمالهم على نحو محدود، حيث أصدروا صحيفة «الدعوة» لفترة زمنية قصيرة، واستمروا في توفير الخدمات الاجتماعية في جميع أرجاء الدولة. كما سُمح لهم أيضا بتقديم مرشحيهم للانتخابات البرلمانية في العام 1984 (مع حزب الوفد الجديد)، ومرة أخرى في انتخابات العام 1987 مع حزب العمال الاشتراكي والأحزاب الليبرالية. وعلى الرغم من تلاعب الحكومة في نتائج الانتخابات، تمكن الإخوان من الحصول على سبعة عشر مقعدا في انتخابات العام 1984، وستة وثلاثين مقعدا في انتخابات العام 1987.

ومع ذلك، لوحظت المكاسب البارزة للإخوان في النقابات والجمعيات المهنية داخل مصر وكان معظم القادة الشباب للتنظيم، أمثال عبدالمنعم أبو الفتوح وعصام العريان، مؤثرين في حقل السياسة الطلابية بمصر أثناء السبعينيات من القرن الماضي. ولكن، وعلى عكس زملائهم الأكثر تشددا، فقد اختاروا عدم خوض طريق العنف وفضلوا العمل تحت عباءة النظام. وفي الثمانينيات من القرن

الماضي، تمكن هؤلاء النشطاء الشبان من تطبيق الخبرة التي اكتسبوها من سياسة الجامعات على حقل النقابات المهنية[7]. ومن خلال الاستفادة من تدفق الإسلاميين من حملة الشهادات الجامعية الذين انضموا إلى المجالات المهنية المتنوعة، تمكن القادة السابقون للطلاب من تنظيم مؤيديهم المرتقبين ودفع مرشحين في انتخابات النقابات المختلفة، والنجاح في تحقيق مكتسبات مبكرة داخل نقابة المهندسين في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، وبحلول العام 1987 اكتسحوا جميع المقاعد في مجلس الإدارة[8]. كما سلكوا أيضا الطريق نفسها للوصول إلى جمعيات الأطباء والصيادلة. وفي العام 1992، تمكنوا من السيطرة على مجلس إدارة نقابة المحامين. كان الانتصار الإسلامي داخل نقابة المحامين ذا مذاق خاص، نظرا إلى أن هذه النقابة معقل للسياسة الليبرالية ورمز للحداثة العلمانية منذ عهد بعيد. كما وضح أيضا حجم قوة الإخوان ومهد الطريق لـ «المواجهة التي لا مفر منها»[9].

استفاد الإخوان من سياسة «التكيف المتبادل» في سعيهم وراء إعادة تنصيب أنفسهم لكي يصبحوا التنظيم الإسلامي القيادي داخل المجتمع المصري. وبما أن الجماعة لا يمكنها العمل علانية في الحقل السياسي، فقد نقلت نشاطها إلى مؤسسات المجتمع المدني. وقد ساهم اختراق التنظيم داخل النقابات المهنية وشبكة الخدمة الاجتماعية الموسعة على نحو كبير في تعزيز الجماعة من خلال منحها قاعدة دعم جديدة. ومن الناحية الأخرى، تمكنت الدولة من استخدام الإخوان كقوة معتدلة في صراعها مع الجماعات الجهادية الإسلامية التي ظلت مقصورة على بضع جماعات في صعيد مصر. وعلى الرغم من ذلك، كان للتكيف حدوده، حيث كان ثمن ذلك الترتيب هو الإخلال المتبادل بالأهداف المتعلقة بكل من الدولة والمعارضة: سمحت الدولة بوجود فاعل إسلامي وسطها من دون أدنى معارضة منها، بينما خضعت جماعة الإخوان لمطلب الدولة لمصلحة الاستقرار[10]. وشعر بعض الأعضاء من داخل نظام حكم مبارك، وعلى وجه الخصوص أجهزة الأمن، بعدم الارتياح لهذا التحالف الصامت. وعلاوة على ذلك، لم تكن الحكومة راغبة على الإطلاق في الاعتراف بالإخوان كأحد الأحزاب السياسية القانونية أو كمنافس داخل البيئة السياسية المفتوحة. كما شعر نظام الحكم أيضا بالقلق تجاه مكاسب الإخوان في النقابات. ومن جانبها، أحست جماعة الإخوان المسلمين بالاستياء من

المعاملـة التي كان يتبعها نظام الحكم تجاههـا، حيث ظل أعضاؤها تحت المراقبة المسـتمرة وكانوا يتعرضون للاعتقال أو القبض عليهم بواسـطة قوات الأمن. وفضلا عـن ذلك، فقد انفصل العديد من المؤيدين السـابقين للإخـوان عن التنظيم جراء سياسـة التكيف؛ وعوضا عن ذلك أسسـوا تنظيمات سياسـية أخرى، أو انضموا إلى جماعات معارضة أكثر جهادية.

أخرج زلزال العـام 1992 الذي ضرب محافظة القاهرة العديد من هذه التوترات إلى السـطح. ففـي أعقاب الزلزال - الـذي وقع بعد انتهاء عمـل المكاتب الحكومية استعدادا لعطلة نهاية الأسـبوع - تحركت بسرعة نقابة الأطباء ونقابة المهندسين من أجل الاستجابة للكارثة، حيث وفروا العلاج الطبي والغذاء وخيم الإيواء العاجل المؤقتة لآلاف الأفـراد المشردين داخل المناطق الأكثر تضررا، وبدأ المهندسـون أيضا في فحص المباني التي أضيرت من الزلزال لتحديد مدى أمانها لكي يعود إليها سـكانها. كما قامت كلتـا المجموعتين بمنح الأموال لأولئك المشردين نتيجة للكارثة ولعائلات المتوفين. ومن جانب آخر، كانت استجابة الحكومة بطيئة وغير فعالة. ونظرا إلى عدم قدرة الحكومة على مجاراة جهود الإسـلاميين وشعورها بالقلق البالغ نتيجة لمظهرها السيئ، أصدرت الحكومة أوامرها إلى النقابات بوقف نشـاطها، وأرسـلت فيما بعد قوات إلى المناطق لتمزيق خيم الإيواء التي جرى نصبها، وأُحكمت السيطرة على جميع التبرعات الخاصة الممنوحة لجهود الإغاثة، كما أقرت الحكومة قانونا يمنع الجماعات المستقلة من تلقي التمويلات من الخارج من دون الحصول على تصريح مسبق من الحكومة[11].

كشـفت هذه الأحداث حدود التكيف ورفض الحكومة المطلق للتسـاهل مع بديل حقيقي لسلطتها. وقد كان استعداد نظام حكم مبارك للسماح للإخوان بمزاولة أنشـطتهم بنـاء على خضوع واحـترام التنظيم للدولة في مختلف نواحي وأشـكال السياسـة، في مقابل سماح الدولة للتنظيم بالترويج لرؤيته للإسلام. ومع ذلك، فرض نجـاح الإخوان في انتخابـات النقابات والانتخابات البرلمانيـة تهديدا وليدا لاحتكار الدولة للسـيطرة السياسـية، كما ألقى الضوء على نزاع أسـاسي بين الدولة وجماعة الإخوان، حيث سـعت جماعة الإخوان وراء مشاركة سياسية أكبر، بينما كان هدف الدولة هو الحفاظ على احتكارها للسـلطة السياسـية. وسـاهم هذا التشـعب في المصالح أيضا في وقوع انقسام متزايد بين الأزهر وعناصر أخرى من المؤسسة الدينية

الرسمية، فعلى الرغم من أن قيادة هذه المؤسسات كانت تميل نحو دعم الدولة، فقد كان للإخوان العديد من المتعاطفين ضمن الشريحة العادية من علماء الدين. باتت هذه التناقضات الأساسية أكثر وضوحا مع زيادة العنف السياسي في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي وانكشفت مساندة الحكومة لجماعة الإخوان بشكل كامل.

المتطرفون

كانت بداية الثمانينيات من القرن الماضي هادئة نسبيا داخل مصر ولكن أعمال العنف عادت بقوة مفرطة في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. بدأ ذلك بسلسلة من الهجمات على المسيحيين الأقباط في صعيد مصر، وتصاعدت عندما بدأت الجماعات الجهادية في استهداف كبار المسؤولين بالحكومة، خاصة من كانوا يعملون في أجهزة الأمن. وازدادت أعمال العنف في مطلع التسعينيات، حيث قام المجاهدون بارتكاب أعمال هجومية على السائحين وكبار الشخصيات العامة والمفكرين العلمانيين. ويرجع سبب العقبة التي كانت تواجه الحكومة في الاستجابة لهذا العنف إلى كثرة الجماعات ولكونهم غير معروفين، حيث كان عددهم ثلاثين أو أربعين جماعة جهادية، كان معظمها نتاجا للنشاط الجامعي في فترة السبعينيات[12]. فبعد أن أمر السادات بحظر الإسلاميين من ممارسة الأنشطة داخل مباني الحرم الجامعي، نقل النشطاء من الطلاب - بعد إجبارهم على ترك الجامعات - رسالة الإصلاح الإسلامي إلى قطاعات السكان بوجه عام. واشترك بعضهم في الدعوة إلى الهداية أو الانضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين، وبينما احتضن آخرون العنف المتطرف لم يوافق معظم المصريين على الآراء المتزمتة التي تبناها الإسلاميون فيما يتعلق بالفضيلة، ولكن انتقادهم لفساد الحكومة والافتقار إلى الديموقراطية والتوجهات الاستبدادية للدولة لاقى أصداءه لدى قطاعات السكان الساخطة. وطبقا لوصف أحد المصريين، «الشعب لا يتعاطف مع الجماعة الإسلامية لأنه يفضلها، بل بسبب كراهيته للحكومة»[13].

كانت هذه الفصائل الجهادية المختلفة مفككة التنظيم تحت قيادة جماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية. وقد كان للجماعة الإسلامية جذورها في حركة الطلاب

بصعيد مصر في أثناء السبعينيات من القرن الماضي، بينما كان يتم اتخاذ قيادة جماعة الجهاد من القاهرة والإسـكندرية بشـكل رئيسي. وعلى الرغم من كونهما تنظيمين مختلفين، فقد قاما بالتنسيق الفعلي في نواحي الدعاية والعمليات والتمويل، حيث بدأ ذلك التعاون الحذر عندما كان قادة الجماعتين داخل السجن بعد عملية اغتيال السـادات. وعلى الرغـم من اختلاف المجاهديـن فيما يتعلـق بالتكتيكات، حيث اسـتهدفت جماعة الجهاد النخب السياسـية، بينما تولت الجماعة الإسلامية أعمال الهجوم على صغار رجال الدولة ورجال الشرطة والسائحين، فقد اتفقوا على فلسفة مماثلة مسـتنبطة من الحجة التي ساقها سيد قطب بأن الحكومة - على الرغم من كونها تحت سـيطرة مسـلمين - ليست إسـلامية من حيث طبيعتها. وقد كان هذا واضحا في الأعمال القمعية المسـتمرة التي مارسـها نظام الحكم في حق إخوانه من المسـلمين وتحالفاته مع الغرب ورفضه تطبيق الشريعة بكامل أركانها، ذلك من بين أمـور أخرى. وعلى الرغم مـن مزاعم نظام حكم مبارك بتحليـه بالتقوى والتدين، اعتـبر الإسـلاميون الحكومة عقبة في طريق الثورة الإسـلامية التي كانوا يناصرونها، فمن المنظور الجهادي لم يكن العنف ضد الدولة مسموحا به فقط، بل كان فريضة أيضا[14]. وشكلت هذه الأفكار مبررا لأعمال العنف ودعوة إلى الجهاد.

لقـد كان للغزو السـوفييتي على أفغانسـتان في العـام 1979 واندلاع الحرب اللاحقة تأثير هائل على قدرة واتجاه هذه الجماعات، حيث قامت الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السـعودية بتوفير تمويل وتدريـب للمجاهدين الذين كانوا يقاتلون ضد الاسـتعمار السـوفييتي. ومن خلال عملها مع وكالة الاستخبارات الباكسـتانية، منحـت وكالة الاسـتخبارات المركزية الأمريكية سـتة مليارات دولار تقريبا في هيئة أسـلحة ومعـدات وتدريبات على مدار عشر سـنوات. وقد تطابق ذلك الالتزام المالي بما قدمته الحكومة السعودية، التي نظرت إلى التهديد الشيوعي بالتخوف نفسـه[15]. انهالـت المعونات الإضافية من جانب العـرب الأثرياء داخل منطقة الخليج ومصادر أخرى من خلال شـبكة دولية لجمع التبرعات تأسسـت في أثناء الحرب. وأسـهمت هذه الموارد في إقامة معسـكرات التدريب وأنظمة الدعم وتنفيذ العمليات لمصلحة أكبر حرب خفية شـهدها التاريخ، كما أسـهمت في خلق شبكة عسكرية دولية.

مـن جانبها، شـجعت الحكومة المصرية على نحو نشـط، مثلها مثـل الحكومات العربية الأخرى، الشباب للانضمام إلى الجهاد في أفغانستان. وكانت دوافع نظام الحكم مختلطـة، فمن أحد الجوانب، كانت الحرب في أفغانسـتان جزءا مـن تنافس الحرب الباردة وجبهة مهمة في اسـتكمال التوسـع السـوفييتي داخل المنطقـة. ومن جانب آخر، تمنى كبار المسـؤولين المصريين إعادة توجيه التركيز الخاص بالإسـلاميين إلى عدو خارجي، وبالتالي كان نظام الحكم على اسـتعداد لإطلاق سراح بعض المجاهدين الذين كانوا داخل السـجون آنذاك حال موافقتهم على الرحيل إلى أفغانستان، حيث افترضت الحكومـة عدم عودة العديد من هؤلاء المتشـددين الشـباب. ودعمـت أيضا جماعة الإخوان المسلمين أعمال الجهاد عن طريق الدفع ببعض المتطوعين وترتيب عبورهم إلى باكستان[16]. وقامت جماعة الإخوان المسلمين بتجهيز العديد من معسكرات التدريب داخـل المنطقة لتدريب «العرب الأفغان» على أسـاليب القتال واسـتخدام الأسـلحة الحديثة. وكان أحد الأجزاء الرئيسـية من هذا التدريب هو عملية التلقين، حيث يُروَّج فيها للمبادئ الأساسـية للجهاد (والوهابية) الإسلامية على يد دعاة إسلاميين على علاقة بالمجهود الحربي.

وتـتراوح التقديرات بخصوص عـدد المصريين الذين انضمـوا إلى القتال ما بين المئـات والآلاف[17]. ومع ذلك، فقد أجمع الكل على أن التنظيمات الإسـلامية هي التي نسقت لهذا على نحو كبير. رأى عدد من الجماعات الجهادية - تحديدا جماعة الجهـاد - ذلك على اعتباره فرصة لإعادة بناء تنظيماتهم بعد القمع الذي شـهدوه عقب عملية اغتيال السـادات، وبالتالي سافر الكثيرون ممن كانوا قد سُجنوا نتيجة لدورهـم في أحداث العـام 1981 إلى أفغانسـتان عقب إطـلاق سراحهم مباشرة، حيـث تضمن ذلك من بين آخرين أيمن الظواهري، قائد جماعة الجهاد والمستشـار المسـتقبلي لأسـامة بـن لادن. وكان عمر عبدالرحمـن، الزعيم الروحـي للجماعة الإسـلامية، الذي كان يُعرف على نحو شائع بالشيخ الأعمى، أحد المشاركين الآخرين ضمن العمل الأوسـع نطاقا. وأعطـت الحرب الأفغانية أيضا الدافع لإقامة شـبكة مالية دولية لمصلحة جماعات الجهاد، حيث أُسسـت منظمات جمع التبرعات التي تضمنـت فروعا لها داخل العواصم الغربية ومنطقة الشرق الأوسـط لضخ الأموال لمصلحة الجهاد الإسـلامي. ومع ذلك، عندما وضعت الحرب أوزارها، استمرت هذه

الشبكات والنشـــطاء في العمل وبدأوا في إعادة توجيه تركيزهم إلى مسارات أخرى. وطبقا لما ورد عن أحد كبار المســؤولين السابقين بالحكومة، «عندما انتهت الحرب، بدأت الحركة في البحث عن قضية، وبدأ المجاهدون في البحث عما يشغلهم»[18].

وبالتــالي، أســهمت تداعيات الحرب الأفغانية في ظهور مســتوى جديد من النزاع مــا بين الجهاديين المصريــين والدولة. فعندما وضعت الحــرب الأفغانية أوزارها وعاد الكثــيرون ممــن كانوا يقاتلــون إلى أوطانهم، تزايــدت قدرة كلٍّ مــن جماعة الجهاد والجماعة الإســلامية على نحو هائل. كما ارتفع أيضا مســتوى العنف. وتلقى العديد مــن هؤلاء المقاتلين العائدين تدريبات على التعامــل مع المتفجرات وتكتيكات حرب العصابات داخل أفغانستان، والآن انقلبت خبراتهم المكتسبة لتصبح ضد نظام الحكم، بالضبط كما حدث في الجزائر وكشــمير والشيشــان. وفضلا على ذلك، لم يكن الجيش المصري مســتعدا على نحو كبير للتعامل مع هذا المستوى الجديد من الخبرة والالتزام. وعلى عكس أولئك المتشــددين الذين لم يتركوا مصر مــن قبل، كان هؤلاء الأفراد على دراية كاملة بما يقومون به. وقد كانت محاولة اغتيال وزير الداخلية الأسبق زكي بدر في العام 1989 أول الأمثلة الواضحة لما واجهته أجهزة الأمن في هذه الفترة. على الرغم من فشــل الهجوم، فإن استخدام القنابل التي تُفجر عن بُعد وضح مستوى من التعقيد لم يكن موجودا من قبل خلال هذا العقد من الزمان. والأمر الذي كان يثير قلقا متساويا، وقدرا من الســخرية، هو الشــبكة الدولية التي منحت هــذه الجماعات الدعم المالي واللوجستي بواسطة وكالات الاستخبارات الأمريكية والسعودية والباكستانية.

بدأ تصعيد الخلاف ما بين الدولة والمجاهدين في بداية العام 1990 بسلســلة من الأعمال الاستفزازية التي قام بها النشطاء الإسلاميون. وعلى الرغم من أن بعض هذه الأعمال لم يتســم بالعنف - على سبيل المثال، القيام بمسيرة سلمية بواسطة الجماعة الإسلامية داخل أحد الأحياء الفقيرة بالقاهرة - كانت هناك بعض الأعمال الأكثر عنفا، حيث تضمنت عددا من أعمال الشغب ضد المسيحيين وأعمال هجومية على الكنائس في صعيد مصر. واســتجابت الحكومة من خلال شــن عمليات هجومية، حيث قامت باغتيال المتحدث الرســمي للجماعة الإســلامية في شــوارع القاهرة، وأرسلت زعيمها الروحي الشــيخ عمر عبد الرحمن إلى المنفى[19]. وثأرت الجماعة الإســلامية لنفســها باغتيال رفعت المحجوب، رئيس مجلس الشــعب الأســبق. وبعــد مرور عام ونصف

العام من الهدوء النسبي، وهي الفترة التي اندلعت خلالها حرب الخليج وتدخل الجيش الجزائري في الانتخابات البرلمانية، تصاعد العنف الإسلامي مرة أخرى. ففي ربيع العام 1992 ذُبح ثلاثة عشر مسيحيا في صعيد مصر على يد جماعة صغيرة، وبعد هذه الواقعة ببضعة شهور اُغتيل فرج فودة أحد المفكرين العلمانيين البارزين. وعلى الرغم من أن هذه الأحداث لم تكن كافية لاستفزاز الحكومة، فقد كان حادث الهجوم على السائحين الأجانب في الخريف (وإعلان الجماعة الإسلامية عن حملة قوية ضد السياحة الغربية) هو الذي استحث الحكومة على رد الضربة بمثلها[20].

بدأ الهجوم الذي شنته الحكومة في ديسمبر 1992، أي عقب مرور شهرين على زلزال القاهرة، وذلك عندما تعقب نظام حكم مبارك أحد معاقل الإخوان في قلب محافظة القاهرة. وكانت الجماعة الإسلامية قد سيطرت على منطقة إمبابة المكتظة بالسكان، وهي إحدى المناطق الفقيرة المهملة الواقعة على إحدى ضفاف نهر النيل، التي يوجد فيها أكثر من مليون نسمة. وفرت الجماعة الإسلامية الخدمات الاجتماعية الأساسية للمواطنين داخل إمبابة، وأصبحت السلطة الحاكمة في كل ما يتعلق بالأغراض العملية في المنطقة، حيث أقامت الجماعة «دولة داخل الدولة». استخدمت هذه المنطقة الحضرية أيضا كقاعدة لعمليات الجماعة، التي انحصرت حتى ذلك الوقت في العمل الدعوي والتظاهرات، على الرغم من وجود جناح عسكري ينتمي إلى الجماعة الإسلامية وملتزم بالقيام بأعمال العنف. ومن وجهة نظر نظام الحكم لم يكن هذا الوضع مقبولا، حيث شكل تحديا مباشرا لسلطة الحكومة وألقى الضوء على عدم قدرة الدولة على إحكام زمام السيطرة على الدولة بأكملها. عزلت قوات الحكومة المنطقة لمدة خمسة أسابيع، وأرسلت خمسة عشر ألف جندي إليها من أجل تفتيش ديار المجاهدين الإسلاميين ومن يدعمونهم.

استمرت أجهزة الأمن الداخلية التابعة لنظام الحكم في اقتحام القرى والمناطق «الشعبية» (وهي المناطق الفقيرة) طوال العام 1993 سعيا وراء تدمير الشبكات الجهادية. قُبض على آلاف الأفراد أو اعتُقلوا من دون توجيه اتهامات، وجرى تعذيب وقتل الكثيرين داخل غرف الحجز بأقسام الشرطة. ومع ذلك وعلى الرغم من المكاسب التي حققتها الحكومة، استمرت كل من جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية في نشاطهما، حيث أجرت الجماعات العديد من محاولات الاغتيال التي استهدفت

المسـؤولين بالحكومة وضباط بالشرطة المدنية ومسؤولين بالأمن، واشتركت في بعض الأعمال الهجومية العنيفة التي استهدفت المسيحيين الأقباط. واستهدف الجهاديون جهـات الأعمال القبطية لسرقة أموالهم وتوجيه ضربة ضد النسـيج الكوزموبوليتي داخل المجتمـع المصري. وتضمنت بعض الهجمات الأكثر شـهرة محاولات الاغتيال الفاشـلة ضد وزير الداخلية الأسبق حسـن الألفي، ورئيس الوزراء الأسبق عاطف صدقي. وكانت العملية الهجومية التي شُـنت ضد صدقي كارثية لأنها أودت بحياة طفلة صغيرة، وهو الحادث الذي غطته وسـائل الإعلام بالدولة على نحو واسع. ولم يكن هناك مجال للشك في تصاعد وتيرة العنف، في الوقت الذي لم تبدُ فيه الحكومة قادرة على تقديم المزيد لردعه[21].

جاء رد فعل الحكومة نحو هذا الصراع في اسـتخدامها لتكتيكات وحشـية على نحو متزايد بهدف اسـتئصال المتطرفين ومؤيديهم. ومن خلال الاعتماد على قوانين الطوارئ التي سُنّت في أعقاب عملية اغتيال السادات، والتي لم تحترم حقوق الأفراد التي يكفل الدستور حمايتها، ألقت الحكومة القبض على «عشرات إن لم يكن مئات الآلاف مـن المصريـين» واعتقلتهم من دون توجيه أي اتهـام[22]. واحتجز الكثيرون من دون إجراء محاكمة لسـنوات، بينما حوكم أولئك ممن وجِّهت إليهم الاتهامات في المحاكم العسـكرية. وقد أعطى اسـتخدام منظومة المحاكم العسكرية الحكومة سيطرة أكبر على مجريات الأمور، حيث عملت على ضمان الإدانة وقيدت من حقوق الاستئناف، وفي بعض الحالات سرعت من تنفيذ الأحكام. وكان لدى منظومة المحاكم العسـكرية أيضا قواعد أكثر تسـاهلا للحصول على الأدلة، وسمحت بالحصول على الاعترافات من خلال ممارسـة التعذيب. كان القبض على أفراد من أسر المجاهدين المشـتبه فيهم وتعذيبهم - حيث كان يُطلـق عليها «عملية أخذ الرهائن» - بمنزلة ممارسـة شائعة استخدمت لإجبار المجاهدين المشتبه فيهم على تسليم أنفسهم إلى السلطات، وكان ذلك الاستخدام للتعذيب - كأداة من ضمن الأدوات المنتظمة التي تمارسها الشرطة - منتشرا على نحو واسع[23].

استهدفت الحكومة أيضا المسؤولين بالمجتمع المدني واستخدمت تهديد الإرهاب لتضييق الخناق على جماعات المعارضة ذات الفكر الوسـطي، دينية وعلمانية على حد سواء. كما استخدمت الحكومة أساليب الترهيب مع الصحافيين ومراقبي حقوق

الإنسان والمحامين المرتبطين بالدعاوى القضائية الإسلامية[24]. أقر نظام حكم مبارك قانونا صُمم لتقويض سيطرة جماعة الإخوان المسلمين على النقابات المهنية، ومنح الحكومة سلطة لتعيين أعضاء مجلس إدارة النقابات المهنية في الحالات التي لا تصل فيها نسبة المشاركة الانتخابية إلى بعض المستويات المعينة (خمسين في المائة أثناء الجولة التمهيدية من التصويت، ثلاثة وثلاثين في المائة أثناء الجولة التالية). وبما أن انتخابات النقابات لا تصل إلى هذه المستويات من الناحية الواقعية، أعطى القانون الذي أصبح ساري المفعول القدرة على قلب النتائج[25]. كما أقرت الحكومة قانونا يحظر الأنشطة السياسية للجماعات التي لم تُسجل من قبل على أنها أحزاب سياسية، وقامت بتنفيذ حملة لفرض النظام على الأنشطة الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين. وفي خطوة أخرى لاحتواء جماعات الإسلاميين، أعلن نظام الحكم أنه بصدد «تأميم» مائة وأربعين ألف مسجد خاص بالدولة ووضعها تحت السيطرة المباشرة لوزارة الأوقاف[26]. واتُخذت هذه الخطوة سعيا وراء القضاء على القاعدة التأسيسية للإسلاميين المتشددين وحرمانهم من أحد المنابر التي يمكنهم من خلالها توجيه النقد للحكومة. وكما أشار أحد الشيوخ التابعين للحكومة، «تضمنت ممارسة أساليب السيطرة على جميع المساجد أن تتماشى جميع الخُطب التي ستُلقى داخل هذه المساجد بدقة مع التعاليم الصحيحة للإسلام»[27].

بدأت الأساليب الغليظة التي اتخذتها الحكومة تؤتي ثمارها أواخر العام 1994، حيث كان مصير العديد من القادة البارزين لحركة الجهاد إما السجن أو الاغتيال. نجح التمشيط الأمني الذي جرى السنتين الماضيتين في التخلص من العديد من النشطاء، وهو الأمر الذي أدى إلى انخفاض فاعلية الشبكة الجهادية[28]. وبحلول العام 1995 انحصر القتال على نحو فعال داخل مناطق نائية في صعيد مصر، حيث «تغير مسار الصراع إلى سياسة لا منتهية من الانتقام والقصاص، وحلقة مفرغة من أعمال القتل والأخذ بالثأر»[29]. وفي غضون عام واحد استقر الوضع بشكل كبير وتمكنت الحكومة من إعلان انتصارها والتصريح بأنها قد اكتسبت «سيطرة كاملة» على الأرض[30]. ومع ذلك، استمر النشاط الجهادي في صورة عمليتين هجوميتين جرى تنفيذهما خلال شهري سبتمبر ونوفمبر 1997، وكانت الثانية عبارة عن هجوم بشع على مجموعة من السائحين داخل مدينة «الأقصر» أودى بحياة ثلاثة وستين

شخصا، حيث ذبح ستة رجال انتموا إلى فصيل منشق عن الجماعة الإسلامية سائحين أوروبيين ويابانيين عند وصولهم إلى معبد حتشبسـوت، إحدى المناطق الشـهيرة في مدينة الأقصر، بجوار وادي الملوك المعروف.

كان هجوم الأقصر في العام 1997 بمنزلة نهاية الحرب، حيث أدى استخدام العنف بمثل ذلك الأسلوب الهمجي والعشوائي إلى انخفاض الدعم الشعبي للحركة الإسلامية. ومادامت أعمال المجاهدين الهجومية تقتصر على كبار المسـؤولين بالحكومة وأجهزة الأمن، كانت قطاعات السـكان مؤيدة بدرجات متفاوتة، لكن عندما حول الإسلاميون مسـار تكتيكاتهم وقاموا باستهداف السائحين الأجانب والمدنيين من المصريين، تراجع الدعم الشعبي بشكل كبير وعلى نحو سريع. ويرجع ذلك جزئيا إلى التأثير الكبير الناتج عن انحدار إيرادات السياحة على معيشة المصريين البسطاء وداخل صعيد مصر على وجه التحديد. ومع ذلك، وببسـاطة، لم ينظر معظـم المصريين إلى أعمال القتل التي وقعت على أنها شرعية بغض النظر عن أوجه الجدل النظرية. إن استهداف السائحين العُزل كان أمرا مستهجنا من الزاوية الأخلاقية لمعظم المصريين، كما أنه عمل لا يتماشى مع تعاليم الإسـلام. وكرد فعـل لتلك القضايا التي زجت بأعضاء الجماعة الإسـلامية داخل السـجون، أبعدت الجماعة الإسلامية نفسها عن أحداث هجوم الأقصر في العام 1997 وكررت دعوتها لوقف إطلاق النار ورفضت في النهاية استخدام العنف كوسيلة شرعية سـعيا وراء تحقيق أجنداتهم[31]. وقد جرى توضيح هذا الرفض لأعمال العنف في سلسلة من الكتب التي ألفها أعضاء الجماعة الإسلامية ونُشرت أواخر التسعينيات من القرن الماضي. لقد قُتل أكثر من ألف وثلاثمائة شـخص في القتال الذي دار ما بين العامين 1990 و1997 وظل أكثر من سبعة عشر ألفا وراء القضبان[32].

علماء الدين الرسميون

عـلى الرغم مـن قدرة الدولـة على التعامل مـع التهديد الأمني الذي شـكله الجهاديـون، فقد أثبت التحدي الأيديولوجي أنه أكثر صعوبة. أدت الأسـاليب التي كان يتبعهـا نظام الحكـم إلى تقويض مصداقيته، تحديـدا عندما تصاعدت أعمال العنف. وفضـلا على ذلك، كانت قدرة علماء الدين الرسـميين على نقد الجماعات الإسـلامية أقل فاعلية نظرا إلى الدعم المسبق الذي قدموه للسياسات غير الشعبية

أثناء عصر السـادات. ومع ذلك، وفي مطلع التسـعينيات مـن القرن الماضي تمكنت المؤسسـة الدينيـة على نحو متزايد مـن تقديم انتقاد ناجح للجهاد الإسـلامي[33]. ويرجع ذلك بشـكل كبير إلى اسـتعداد الإسلاميين لاسـتخدام العنف ضد المدنيين. وعلى الرغم من انتشـار صدى الرسـالة الإسلامية وسـط قطاعات السكان - خاصة انتقادها للحكومة - فبالتأكيد لم تلق الفلسفة الجهادية القبول نفسه. وثانيا، لم تكن الجماعات الجهادية حركة حرب عصابات في حد ذاتها، ولم تحظَ بدعم شعبي واسع، لذلك لم يكن من الصعب وصف هؤلاء الشـباب الجهاديين بأنهم يشـكلون تهديدا ليـس على الدولة فحسـب، بل على الأمـة بأسرها أيضا. ثالثا، والأهم، اسـتخدمت المؤسسـة الدينية الصراع الذي دار بين الدولة والجهاديين لإبعاد نفسـها عن نظام الحكم والتركيز على قضية مصداقيتها. ومن خلال التأكيد على درجة من الاستقلالية، أصبح علماء الدين الرسميون بقيادة شيخ الأزهر جاد الحق مطلع التسعينيات من القرن الماضي مفسرين أكثر جدارة بالثقة للأمور الدينية والسياسية[34].

كيف حدث هذا التحول؟ سؤال مهم يتطلب الإجابة. عندما دافع علماء الدين عن سياسـات الحكومة خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، نُظر إليهم عـلى أنهم دُمى يحركها النظام الحاكم. خلق هذا الاسـتعداد الذي أظهرته القيادة الدينية لاتباع نهج الحكومة انشقاقا داخل الأزهر ما بين أولئك الذين أيدوا الحكومة والموظفـين العاديين الذين لم يؤيدوها على نحو كبـير. وعلى الرغم من انتقال هذا الانقسـام إلى الثمانينيات والتسعينيات، رجحت كفة الميزان نحو أولئك الذين كانوا يشـعرون بالتعاطف نحو المعارضة الإسـلامية، حيث تسلل المتعاطفون الإسلاميون داخل المؤسسـة واستولوا عليها من الداخل[35]. كان ذلك التوجه واضحا أيضا داخل مؤسسـات أخرى مثل القضـاء ووزارة التعليم، وهو الأمر الـذي كان يعني تواجد الأفكار الإسـلامية على نحو متزايـد داخل المناهج التعليمية بالمـدارس العامة[36]. وعلى الرغم من احتمالية معارضة الدارسين المتبحرين في الدين من داخل المؤسسة الرسـمية لاستخدام أعمال العنف بواسـطة المجاهدين، فقد اتفقوا بوجه عام على الرؤية الإسـلامية للنظام الاجتماعي، وكانت لديهـم روابط قوية تجمعهم بجماعة الإخوان المسـلمين. وعلاوة على ذلك، كان تحفظهم الديني متمثلا على نحو متزايد في القيادة الدينية التي سـعت إلى إقامة علاقة أكثر قربا من نظام الحكم. وبالتالي،

عندما استخدمت حكومة مبارك علماء الدين في معركتها مع الجهاديين، كان لذلك تبعاته غير المتعمدة، والمتمثلة في تمكين المؤسسة الدينية الرسمية (وتشجيعها)، وذلك لأن آراءها عن دور الدين في الحياة العامة لا تختلف كثيرا عن آراء الإسلاميين الذين عارضوا نظام الحكم.

وعلى الرغم من أوجه الاختلاف ما بين الحكومة والقيادة الدينية والانقسامات بين مفتي الديار المصرية وشيخ الأزهر، وجدت هذه المجموعات سببا مشتركا ضمن معارضتهم المشتركة للجهاديين. طلب نظام حكم مبارك من علماء الدين الرسميين مجابهة خطاب المجاهدين الديني، جاء ذلك في التوقيت الذي احتاجت فيه قيادة الأزهر إلى التعامل مع التهديد الذي يمثله المجاهدون على سلطاتها. ومن ثَم كانت القيادة الدينية على استعداد للعمل مع نظام الحكم من أجل إعادة التأكيد على دورها كمفسر رئيسي وحاسم للدين الإسلامي[37]. وجرى التوصل أخيرا إلى اتفاق ضمني بين نظام الحكم وجاد الحق في العام 1992 يقضي بدعم شيخ الأزهر للحكومة في معارضتها للمجاهدين، وفي المقابل منح علماء الدين المحافظين فرصة أكبر للتعبير عن معتقداتهم[38]. قدم علماء الدين الرسميون نقدا من الزاوية الدينية ضد المجاهدين، تحديدا فيما يتعلق باستخدام العنف ضد إخوانهم المسلمين، وتلخصت حجتهم في أن الأفكار المتطرفة كانت تُبنى على سوء التفسير الجوهري للقرآن الكريم والسنة النبوية. وفي مقابل هذا التعاون، منحت حكومة مبارك موارد كثيرة ودرجة من الاستقلالية للأزهر ووزارة الأوقاف، مما نتج عنه تمكن شريحة واسعة من علماء الدين المحافظين من الترويج لنظرة عالمية إسلامية غير مُسيسة من خلال أجهزة الإذاعة والتلفزيون المملوكة للدولة، وداخل المساجد الحكومية والمدارس العامة ومن خلال وسائل أخرى. كما أسهم ذلك أيضا في دعم مكانة الأزهر بصفته الحاكم والمفسر الرئيسي للتقليد الإسلامي[39].

ومع ذلك، لم تستخدم المنابر التي منحت لعلماء الدين باستمرار لمصلحة نظام الحكم. فعلى سبيل المثال، في شهر أبريل من العام 1993، أصدرت مجموعة من العلماء تقريرا انتقدوا فيه كلا من العنف الجهادي والقمع الذي تمارسه أجهزة الأمن، كما طالبوا حكومة مبارك بإطلاق سراح النشطاء الذين كانوا داخل المعتقل وقتئذ والتفاوض مع المعارضة الإسلامية. وبالمثل في العام 1994، نسب شيخ الأزهر

الشيخ جاد الحق زيادة التطرف الإسلامي إلى التلاعب الذي تقوم به الدولة والتحكم في الشؤون الدينية، حيث كان يرمي ضمنيا إلى منح حرية أكثر للتفسير الديني. وأصبح أيضا أقل استعدادا لإصدار إدانات واسعة للأعمال الهجومية التي تُرتكب ضد السائحين والأقباط، وركز بدلا من ذلك على قضايا الأخلاق العامة. ومن خلال هذه الخطوات، قدم علماء الدين أنفسهم كبديل عن المتطرفين الإسلاميين والدولة[40]. سمح ذلك لهم بوضع أجندة خاصة بهم، تعبر عن الدعوة الإسلامية لإصلاح المجتمع و«العودة إلى الدين». لقد قطعت السلطات الإسلامية شوطا كبيرا منذ دفاعهم عن القومية العربية والاشتراكية.

وبالتالي، اتسمت نتيجة الصراع الذي دار في مصر بين قوات الأمن التابعة للدولة والمجاهدين الإسلاميين بالتناقض على نحو كبير. وعلى الرغم من القضاء على الجهاديين الإسلاميين باعتبارهم تهديدا للحكومة - واستمرار نظام حكم مبارك في السلطة - فقد أصبحت الرؤية الإسلامية للحياة الاجتماعية راسخة بشكل أعمق داخل المؤسسة الدينية في مصر ووسائل الإعلام والتعليم. وفضلا عن ذلك، أدى الصراع إلى مزيد من أسلمة الخطاب السياسي وبالتالي الخطاب العام. منح تحالف نظام الحكم مع المؤسسة الدينية درجة أكبر من الاستقلالية لعلماء الدين المحافظين وعزز من وضعهم كحكام ومفسرين للإسلام المتشدد. وتولى أيضا عدد كبير من المتعاطفين الإسلاميين مناصب مؤثرة داخل المؤسسات المختلفة بالأزهر والقضاء ومؤسسات حكومية أخرى. وباختصار، وجهت ضربة موجعة إلى الإسلام الجهادي، ولكن، «شجع الصراع على حدوث صحوة داخل المجتمع»[41]، لأن أعضاء المؤسسة الدينية الرسمية كانوا بصدد خلق أمة إسلامية على نحو أكثر علانية. وقد وصف عجمي ذلك بجدارة قائلا:

> كانت الإجراءات الصارمة التي اتخذتها الشرطة هي أحد جوانب ردود الأفعال تجاه الإرهاب الذي نفذه الإسلاميون، أما الجانب الآخر فكان التراجع الملحوظ من جانب نظام الحكم عن السياسة والثقافة العلمانية. إنها أداة التغيير الاجتماعي من الناحية التاريخية، الأداة الوحيدة الكبرى القادرة على تحويل هذه الأرض القديمة ودفعها إلى الأمام، ويبدو أن الدولة الآن قد انزلقت في صفقة مثيرة للسخرية مع بعض من ألد أعداء الفكر العلماني، حيث منحت هؤلاء الدعاة

والنشطاء مساحة ثقافية طالما بقي المجال السياسي الأكثر دقة (السلطة البوليسية لنظام الحكم وسيطرته على الدفاع والشؤون الخارجية) بعيدا عنهم[42].

الدولة والمجتمع: أسلمة السياسة المصرية

كان للسياسات التي وضعها نظاما حكم السادات ومبارك تأثير هائل في السياسة الأيديولوجية داخل مصر، وعلى الرغم من معارضتهما على نحو ظاهري للرؤية الإسلامية للمجتمع، فإن المساعي التي بذلها كل من السادات ومبارك لاستقطاب خطاب الإسلام المحافظ قد ساعدت على تطبيع الرؤية المحدودة للدين والمجتمع التي أيدها وناصرها الإسلاميون. مثّل هذا التوجه انفصالا حادا عن كلٍ من عصر عبدالناصر، ذي التوجه العلماني، والإسلام الإصلاحي للعصر الليبرالي، كما أثر أيضا على نحو كبير في دور المرأة في المجتمع، فأصبح التمييز ضد المرأة، القادم من الثقافة السعودية متساويا مع التقليد الإسلامي. والأمر الآخر الذي يُسبب القدر نفسه من القلق هو اتجاه الحكومة لدعم رؤية ضيقة للحياة الاجتماعية تقوض تقاليد التسامح والكوزموبوليتانية في المجتمع المصري. وعلى الرغم من أن مصر كانت قوة سياسية وفكرية لا يُستهان بها في مطلع القرن العشرين، حيث أنتجت العديد من الأعمال الأدبية والأفلام السينمائية والفكر العصري داخل العالم العربي، فهذه لم تعد الحال، حيث أصبحت المملكة العربية السعودية الآن هي التي تضع الأجندة الثقافية للمنطقة، وهو أمر «خطير» أصاب الفكر والثقافة العربية، كما وصفه أحد المعلقين[43].

اتضحت النتائج غير المتوقعة لهذه السياسات من خلال ثلاث نواح رئيسية. الأولى هي انبعاث أوجه الجدل القديمة حول دور الدين في الحياة العامة. وعلى الرغم من أن الجدل «العلماني / التكاملي» لم يكن بجديد، فقد كانت له محصلة غاية في الاختلاف في أثناء السنوات التي أعقبت طفرة ظهور النفط في عهد مبارك مقارنة بفترة رئاسة عبدالناصر. وقد ارتبط بذلك الاضطهاد الفكري والانتهاكات التي مورست ضد الحرية الفنية التي ميزت سنوات التسعينيات من القرن الماضي. أدى الدعم الذي قدمته الدولة لتفسير رجعي للتقليد الديني إلى خلق مناخ أصبح فيه أولئك ممن كانت لهم آراء معارضة - دينية أو سياسية - أهدافا واضحة لأعمال هجومية. وعلاوة على ذلك، فإن منفذي مثل هذه الأعمال الهجومية كانوا عادة مرتبطين بمؤسسات الدولة أو لديهم

درجة معينة من الدعم من قِبل مؤسسات الدولة. وأخيرا، كان اضطهاد الأقلية المسيحية وإضفاء الصبغة الطائفية على السياسة المصرية من ضمن التبعات الأخرى المهمة للسياسة الدينية التي نفذتها الحكومة، حيث وجدت الأقليات الدينية نفسها عُرضة للاضطهاد على نحو متزايد داخل وطنهم، إلى جانب المعاناة من الترهيب المنهجي الذي قام به كبار المسؤولين من داخل الحكومة. وبدلا من توفير قاعدة مشتركة للمواطنة، أدت الصفقة المثيرة للسخرية التي عقدها نظام حكم مبارك مع الإسلام السلفي إلى انقسام سياسي داخل المجتمع المصري. وباختصار، فإن الحل الوسط الذي توصلت إليه الدولة مع الدين المحافظ جعل من الالتزام التاريخي للدولة بتحقيق هوية قومية شمولية وتسامح ديني أولى ضحايا صراع الاحتفاظ بالسلطة.

بناء الحداثة: الجدل العلماني - التكاملي

هناك تساؤل يكمن في قلب التحدي الإسلامي وهو عن كيفية تعريف الأمة المصرية. إن القضية الرئيسية تتركز في الخلاف بين من يؤيدون مجتمعا يعتمد على رؤية سلفية (أو إسلامية) للنظام العام، ويجري تعريفه من خلال إقامة دولة إسلامية والتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، ومن يتبنون رؤية علمانية أو ليبرالية للحداثة. وتتطابق أسس هذا الجدل مع الخطاب المتعلق بالمجتمعات المنغلقة والمنفتحة، حيث يُبنى الموقف العلماني على التزام نحو المعايير العلمانية المتعلقة بالتسامح والتضمين وحرية الفرد. ومن جانب آخر، يشجع الموقف التكاملي (أو الإسلامي) رؤية محدودة للمجتمع تُعرف بدرجة عالية من التماثل الثقافي. وعلى الرغم من أن ذلك قد يُفسر على نحو مفهوم كتوجه مجتمعي نحو النظام الاجتماعي، فهو يدعو الدولة إلى فرض العقيدة والممارسة الدينية[44]. وعلاوة على ذلك، تعمل الأفكار الدينية الرئيسية للمجتمع المسيطر على إرشاد الرؤية التكاملية للمجتمع، حيث توفر من خلال الممارسة قاعدة للتفرقة ضد الآراء المعارضة سواء كانت دينية أو سياسية. وقد كانت هذه الرؤى المتنافسة للنظام الاجتماعي والحداثة في حالة من عدم الاتفاق على السياسة المصرية طوال سنوات القرن الماضي.

سيطر الإصلاحيون الليبراليون والعلمانيون على هذا الجدل لسنوات عديدة في بداية ومنتصف القرن العشرين، وذلك طبقا لما جرت مناقشته بالفصل السابق.

وسعى الإصلاحيون الدينيون الأوائل إلى جلب منارة المنطق للتقليد الإسلامي وإعادة تفسيره لمصلحة سياق حديث. كان الهدف من ذلك هو تطهير الطاعة العمياء للسلطة الدينية، والافتقار إلى الفكر النقدي الذي صاحبها، التي شعر هؤلاء الإصلاحيون بأنها أعاقت التنمية العربية على نحو بالغ. كما أشار الإصلاحيون إلى ضرورة حصر الدين في المجال الخاص، وضرورة أن يكون العلم والفكر النقدي خاصية مركزية من خصائص التعليم العام. وكان الأساس من وراء ذلك الجدل أن المجتمعات العربية لن تتمكن من إحياء المجتمع وتحدي الهيمنة الاستعمارية الغربية إلا عن طريق إصلاح الدين والمجتمع على طول خطوط علمانية. أبدت العناصر الأكثر تحفظا من الزاوية الثقافية داخل المجتمع المصري رفضها لهذا المنطق، حيث نظرت إلى النفوذ الأوروبي على أنه تدخل في الحياة المصرية التقليدية. إن العرب لم يتراجعوا نظرا إلى تواجد التقليد الإسلامي، ولكن على العكس، فقد تراجعوا بسبب مساعيهم وراء محاكاة الغرب.

أعيد إحياء هذا الجدل خلال سنوات التسعينيات من القرن الماضي وسط أحداث العنف الجهادي[45]. وانعقد أول وآخر منتدى عام يناقش هذا في معرض القاهرة للكتاب في العام 1992، الذي استضاف بعض المتحدثين من جماعة الإخوان المسلمين ومن الأزهر والمنظمات العلمانية. كان في صلب موضوع هذا الجدل المزايا النسبية لإقامة دولة إسلامية مقارنة بدولة علمانية. ولم يتغير الانقسام الرئيسي بين الإسلاميين والمفكرين العلمانيين في مصر كثيرا منذ النقاشات التي دارت في الخمسينيات من القرن الماضي بين عبدالناصر وجماعة الإخوان المسلمين. كما حدث في تلك السنوات السابقة، اتخذ الجدل العلماني بوجه عام اتجاها واحدا من اتجاهين، أولهما كان يذكر أن القرآن الكريم لم يحدد نموذجا معينا من أشكال الحكم، أي أن النموذج العلماني متسق مع التقليد الإسلامي. ويذكرنا هذا بالحجة التي ذكرها خالد محمد خالد في خمسينيات القرن الماضي. وزعم العلمانيون أيضا أهمية استقلال الحياة الاجتماعية عن هيمنة أي ديانة تنتمي إلى مؤسسة بعينها، نظرا إلى حاجة المجتمع الوطني للتنوع. ويعكس الشعار الذي اتخذه حزب الوفد أثناء الجزء الأول من القرن العشرين، «الدين لله والوطن للجميع»، افتراضا أساسيا بأن أفضل طريقة لضمان التناغم الاجتماعي هي حصر الدين في المجال الخاص[46].

ولا يعني ذلك أن أعضاء حزب الوفد الأوائل حملوا بالضرورة عداء ضد الدين، على العكس فقد كانوا يشعرون بالقلق تجاه تسييس السلطات الدينية والتلاعب بالدين بواسطة المسؤولين السياسيين، تحديدا داخل النظام الملكي.

وإذا كانــت القضية الأولى تثير القلق بخصوص تأثير الدين في السياســة، فهناك قضية أخرى تطرح تأثير السياســة في الدين. هناك بعــض الكُتاب المعاصرين، مثل محمد سعيد العشماوي، شعروا بانزعاج شديد من تسييس الإسلام. وعلى الرغم من تجنب العشــماوي لمصطلح علماني، فإن موقفه يبنى على أســاس إيمانه الكامل بأن الدين، وخاصة الدين الإســلامي، يتعامل عــلى نحو جوهري مع الروحانية البشرية، وليس مع السياســة[47]. وقد ذكر العشــماوي في تسعينيات القرن الماضي أن المجال الســليم للدين هو الذي يتعلق بالضمير، وأن الخصائــص المغيرة للعقيدة تتأتى من الداخل. وفضلا عن ذلك، فإن الطبيعة الأساســية للدين هي عالمية وشمولية، بينما يُعتبر جوهر السياسة «محدودا وقبليا ومقصورا على المكان والزمان»[48]. ومن هذا المنطلق، لا يمكن أبدا أن يتم فرض الإيمان بالقوة، ولذلك فإن تعريف التوجه السليم للــه ليس اختصاص مشروع لأي حكومة. وعلى نهــج جون لوك وروجر وليمز، كان العشماوي يؤمن بأنه من الأفضل فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية.

تنشــأ المشــكلات عندما تحاول أي من السلطات السياســية أو الدينية استخدام النبض الديني لمصلحة غايات سياســية. وطبقا لما جاء عن العشــماوي، يميل تســييس الديــن، تماما مثل تقديس السياســة، نحو تحويل الديــن إلى أيديولوجية، وبالتالي إلى وســيلة للتحكــم، وينتقص هذا من قــدرة الدين عــلى توفير المســار الروحاني المراد والمفترض منه. ويستطرد موضحا أن الإسلام في هيئته الأصلية كان دينا لا يمُت للسياسة بصلة على نحو كبير، ومنتقدا الحجة التي كثيرا ما تتكرر بأن الإسلام يحكم كل جوانب الحيــاة. يرى العشــماوي في هذه الحجــة أيديولوجية لا تتعلق بالإســلام «الحقيقي» الــذي يهتم بالقضايــا الدينية والأخلاقية[49]. وعلى الرغم مــن أن التقليد قد يكون له تاريخ حافل من التســييس، فإن ذلك يعكس ســيطرة السياســة، وليس جوهر الدين. إن الشــخصيات أمثال العشماوي يخشون أيضا من إساءة استخدام السلطة التي تُعد متأصلــة داخل أي دولة تزعم أنها «محافظة على العقيــدة»[50]. حيث نجد أن خرق حقوق الإنســان وانتهاكات حرية الاعتقاد هي مــن خصائص الدول التي تقوم بذلك.

ويجادل العلمانيون، بأنه بمجرد تطبيق الشريعة الإسـلامية يمكن أن يتساوى أي شكل من أشـكال معارضة الحكومة مع الهرطقة، «وتصبح المعارضة إهانة موجهة لشريعة اللـه يعاقب عليها بإقامة الحد المناسـب»[51]. وكما سـأل فرج فـودة في أثناء إحدى المناقشـات التي أجريـت في معرض القاهرة للكتاب في العـام 1992، «أي من الدول الإسلامية المعاصرة، إيران أم السودان، التي تريدوننا أن نتخذها نموذجا؟»[52].

يرفض الأنصار المعاصرون لإقامة دولة إسـلامية - الإسـلاميون أو «التكامليون» - أوجه الجدل المشار إليها. فمثلهم مثل أسلافهم من العقود السابقة، يؤمن هؤلاء النشطاء بأن الانتماء المتسق بين الدين والسياسة ليس مفضلا فقط، بل هو ضروري أيضا. ويكمن جوهر جدلهم في المزاعم التي تؤكد أن الإسـلام لا يفرق بين المجالات الخاصـة والعامـة، وأن كل جوانب الوجود البشري مقدر لها أن تـدار بإرادة الله، كما هو وارد في القرآن الكريم والسنة النبوية والشريعة الإسلامية. ويتركز افتراضهم الأسـاسي حول أنه من دون الدين لا يمكن أن تكون هناك أي قاعدة قياسية للحياة السياسـية وبالتالي تندثر الفضيلة والأخلاق. كـما يجادل الموقف التكاملي أيضا بأن العلمانيـة ظاهرة غربية ظهرت من خلال التجربة الأوروبية للكنيسـة الكاثوليكية الرومانيـة، أما في الإسـلام فإن الوضع يختلف تمام الاختـلاف، حيث لا توجد هناك كنيسـة رسـمية ولا يوجد خلاف بين الدين والعلم، ولا فرق بين المجالات الروحانية والمحسوسة. وبالتالي وببساطة، لا يمكن تطبيق العلمانية على المجتمع الإسلامي[53].

وعـلى الرغم من ذلـك، لزمت الإشـارة إلى أن العلمانية تفهـم من خلال هذا المنطلق على أنها إما أحد أمور الكفر وإما عداء نشط للدين. ولا يكون البديل للدولة الإسـلامية بناء على هذا الرأي «دولة مدنية»، بل دولة غير دينية. وبالتالي، يُنظر إلى الفصـل بين الدين والدولة - وإلى المؤيدين لهذا الفصل - على أنه إلحاد وليس أمرا بسيطا لم يُتفق عليه[54]. وعلاوة على ذلك، لا يتفق الإسلاميون مع المزاعم بأن الدولة الإسلامية سوف تميز وتفرق، أو أن الدولة العلمانية ستكون أكثر فاعلية فيما يتعلق بتوفير قاعدة شـمولية للحياة العامة. وعلى النقيض، فقد جادلوا بأن للإسـلام، على عكس الديانات الأخرى، تاريخا من التسامح، وبأن المخاوف من أن الدولة الإسلامية سوف تعمل على انتهاك حقوق قطاعات السكان من الأقليات ببساطة لا أساس لها. وطبقا لما أشار إليه مأمون الهضيبي، المرشد العام الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين،

يدعو الإسلام على نحو متوارث إلى احترام الحقوق والحريات الخاصة بالأقليات الدينية، ولذلك فإن المسيحيين الأقباط في مصر «هم أسعد الأقليات في العالم»[55].

وفضلا عن ذلك، فقد تأثرت أوجه الجدل المشار إليها بشكل كبير بالإرث التاريخي للاستعمار، وبالتالي يميل الإسلاميون إلى النظر إلى بعض الأمور مثل حقوق الإنسان والعلمانية وحتى الديموقراطية على أنها قيم أجنبية جرى استيرادها من الغرب المسيطر والاقتحامي من الزاوية الثقافية. ولم تحل هذه المثل محل القيم الأصلية فقط، بل مثلت أيضا من المنظور الإسلامي (أو التكاملي) «انتهاكا لحقهم في إقامة المجتمعات»[56]. وعلاوة على ذلك، فقد وصِمت التفسيرات البديلة للإسلام إما بالإلحاد وإما بأنها بدعة، وبالتالي وبما أنه يُنظر إلى العلمانية على أنها إما شيء مستورد من الغرب وإما علامة للكفر، فهذا يعني أن المفكرين العلمانيين هم عرضة لاتهامهم إما بالكفر وإما بأنهم أعداء الإسلام. وبناء على ذلك، فقد اعتُبروا زائفين من الناحية الثقافية في أحسن الأحوال، ويستحقون الموت في أسوئها.

الصراع لتعريف التشدد داخل الحياة العامة: الاعتداء على الحرية الفكرية

أثرت الأحداث التي وقعت في التسعينيات من القرن الماضي على نحو كبير في الجدل بشأن دور الدين في الحياة العامة، ولكن ليس بالشكل الذي افترضه معظم المراقبين. على الرغم من أن الحكومة قد تكون عارضت الجهاديين الإسلاميين ومطالبتهم بتولي الحكم، فقد عملت بالمثل ضد الرؤية العلمانية للمجتمع. وكما رأينا، سعت الدولة وراء استقطاب، وليس مواجهة، الرؤية العالمية الإسلامية، وعرّفت نسختها المعدلة للقومية المصرية من منظور ديني بحت. وعلاوة على ذلك، لم يكن ذلك انحرافا عن المسار، ولكنه صب في قلب مشروع الدولة الحديثة داخل مصر: اشتركت وسائل الإعلام والتعليم وعناصر إنتاج إسلام رسمي بواسطة مؤسسات الدولة بهدف تحقيق ارتباط لصيق بين الدين الإسلامي والهوية القومية المصرية[57]. ومن خلال الترويج لرؤية إسلامية صريحة للحياة العامة وربط سلطة الدولة بالتقليد الديني، فقد سعى نظاما حكم السادات ومبارك إلى وضع حكمهما في إطار عمل أخلاقي ربط بين الحاكم والمحكوم داخل شبكة من الالتزام الديني وباتباع ذلك، فقد أثبتا شرعية أوجه الجدل الإسلامية عن الدين والحياة العامة

على حساب البديل العلماني. ومع ذلك، لم يكن ذلك تراجعا إلى التقليد، ولكنه على العكس كان رؤية للحداثة مستنبطة بشكل كبير، إن لم يكن بصورة انتقائية، من الموارد الثقافية للتراث الديني بالدولة.

وعلى الرغم من سعي الدولة وراء وضع تعريف لـ «الدين المعتدل»، فقد تمكنت من تنفيذ ذلك «بدرجات متفاوتة من النجاح»[58]، اقتصر الترويج للإسلام بواسطة كل من نظامي حكم السادات ومبارك وقدرة الدولة على اتخاذ أحكام ملزمة بشأن الأصالة الدينية على اعتماد نظامي الحكم على علماء الدين الرسميين، حيث خلق ذلك متنفسا للإسلاميين المحافظين للتأثير في الخلاف حول طبيعة المجتمع المصري، كما أكد أيضا المخاوف التي أثارها العشماوي وآخرون. ومن خلال إعداد الدولة لكي تكون المحافظة على العقيدة والسماح لمؤسسات الدولة لكي تصبح جهات أحكام للمعتقد الديني، باتت المعارضة من جميع الأطياف عرضة للاضطهاد، حيث كان ذلك واضحا على وجه التحديد ضمن سلسلة من القضايا القانونية التي رُفعت ضد مفكرين علمانيين في أثناء التسعينيات من القرن الماضي، والتي أعادت تعريف حدود الفكر الحر داخل المجال العام. وقد رُفعت هذه القضايا القانونية (وحملات العلاقات العامة ذات العلاقة بها) بواسطة محامين وصحافيين إسلاميين ممن استهدفوا العمل الفكري الذي اعتبره الإسلاميون انتهاكا للفضيلة العامة. ومع ذلك اعتمد هؤلاء النشطاء الإسلاميون على علماء الدين المحافظين من داخل مؤسسات الدولة، لكي يقوموا إما بحظر هذه الأعمال أو فرض رقابة عليها، كما اعتمدوا على القضاة المتعاطفين معهم للحصول على أحكام لمصلحتهم. ما حدث بالفعل هو إجبار سلطات الدولة على دعم الأفكار الدينية التي كانت تروج لها الحكومة كأساس لشرعيتها.

وقعت الهجمات الموجهة ضد الحرية الفكرية والفنية على نحو كبير من خلال منظومة المحاكم، على الرغم من ارتباطها بعلماء الدين من داخل الأزهر، الذين خولت لهم سلطة حظر الكتب والأفلام والموسيقى ونماذج أخرى من التعبير الإبداعي. مورست هذه السلطة من خلال مجمع البحوث الإسلامية[59]، وهي مؤسسة من داخل الأزهر قامت بمراجعة الكتب والأفلام ذات المحتوى الديني. وقد ساهم نظام حكم مبارك في توسيع الولاية القضائية للأزهر في هذا المجال من خلال فتوى أصدرها قسم الفتوى والتشريع بمجلس الدولة عام 1994[60]. وجاء الحكم

استجابة لطلب مقدم من شيخ الأزهر لتوضيح كل من نطاق وطبيعة سلطاته فيما يختص بالرقابة على الأعمال الفنية. امتثالا لهذا الطلب، وسع نظام الحكم من سلطة الأزهر لمراجعة كل شؤون النظام العام والفضيلة، وساهم في أن تكون هذه الأحكام ملزمة. ما حدث هنا هو أن أعطى الحكم للأزهر سلطة الرقابة على الأفلام السينمائية والتلفزيون.

كان أحد الأسس الرئيسية للفتوى الصادرة من مجلس الدولة هو الجدل بأن «وحدة الأمة يمكن أن تُرسخ فقط من خلال ضمان وحدة الفكر»[61]، كما أشارت الفتوى إلى مركزية الإسلام باعتباره دين الدولة ودين الأغلبية. وبالتالي، «تم النظر إلى الإسلام والمبادئ والقيم الإسلامية على أنها متشعبة داخل النظام والأخلاق العامة، ولذلك فقد تم احتواؤه ضمن المصالح العليا للدولة»[62]. كما ذكرت الفتوى أن الإسلام لا يُعتبر أساسا للنظام الاجتماعي فقط، بل إن تفسيره السليم أيضا يُعد ضروريا لـ «بناء مجتمع مصري حديث»، واستطردت الفتوى مصرحة أن شيخ الأزهر هو «الحاكم النهائي لكل الأمور الدينية»، وأن من ضمن نطاق سلطات مجمع البحوث الإسلامية (الذي يرأسه شيخ الأزهر) «مراجعة الأبحاث والدراسات التي نُشرت عن الإسلام والتراث داخل الدولة وخارجها، سواء كانت تحتوي على آراء شرعية أو لا، وذلك للرد عليها وتصحيحها»[63].

ومن ثَم، صدر الحكم لكي يؤكد على مركزية الإسلام لوضع نظام خاص بالحياة العامة المصرية، وعمل على تحديد الأزهر على أنه السلطة والمفسر الرئيسي للتقليد الإسلامي. أشعلت هذه الخطوة نار الجدل تحديدا بين أعضاء مجتمع حقوق الإنسان الذين نظروا إلى إجراءات الحكومة على أنها إخضاع الحقوق المدنية المتعلقة بقطاعات السكان لعلماء الدين الرسميين. وقد كانت معظم هذه المخاوف مبررة، حيث ساعد استسلام الدولة للمحافظين من داخل الأزهر على جعل الموقف التكاملي الذي جرت مناقشته فيما قبل شرعيا، كما أجاز أيضا الهجوم على الحرية الفكرية من خلال النظر إلى الدعم المقدم إلى العلمانية على أنه علامة من علامات الكفر من الناحية الشرعية. وكان هذا أساسا لعدد من القضايا التي رفعها محامون إسلاميون ضد المنتقدين، وهي القضايا نفسها التي أجبرت نظام حكم مبارك على إدانتهم أو الدفاع عنهم. وكانت هذه الأهداف عبارة عن مفكرين علمانيين وعلماء

إسلاميين ليبراليين ونقاد آخرين للحركات السلفية (الأصولية). وُصِف أولئك الباحثون ممن كانوا يعارضون الإسلاميين، بأنهم إما ملحدون أو عملاء للغرب. وبالمثل، شُنت هجمات على الفنانين والروائيين بالإضافة إلى حظر أعمالهم. ولم يكن نظام الحكم على استعداد للدفاع عن هؤلاء الأفراد، لأنه أراد أن يصور نفسه على أنه المدافع عن الدين التقليدي.

وعلى الرغم من كثرة الانتهاكات ضد حرية الفكر، استحق بعض منها تسليط الضوء عليه. حيث كان أحد هذه الأمثلة هو القضية التي جرى تداولها العام 1990 لأحد المؤلفين بعد أن حُكم عليه بقضاء ثمانية أعوام داخل السجن بسبب رواية ألفها واعتبرتها إحدى المؤسسات داخل الأزهر، عُرفت بجبهة علماء الأزهر، أنها تجديفية. المؤلف علاء حامد، الذي عمل مفتش ضرائب في الصباح وكاتب روايات في المساء، حُظر بيع كتابه بعنوان «**مسافة في عقل رجل**» لاحتوائه على حوارات تخيلية مع رُسل إسلاميين. وكانت القضية مهمة باعتبارها الأولى من نوعها في محكمة أمن الدولة بتهم مرتبطة بقوانين مكافحة التخريب، وهي ممارسة خُصصت عادة للمجاهدين الإسلاميين. وعلى الرغم من توصية مجمع البحوث الإسلامية بالنظر في شأن دعاوى أخرى ، كانت هذه القضية هي الأولى التي نُظر فيها. وقد أدى التوقيت الذي جرى فيه النظر في هذه القضية وتورط أجهزة أمن الدولة فيها إلى استنتاج الكثيرين أن الحكومة كانت تحاول «إثبات مدى تدينها للشعب» بنفس قدر تدين جماعات المعارضة الإسلامية التي كانت تحاربهم وقتئذ[64].

كان الأكثر إثارة للصدمة هو عملية اغتيال فرج فودة العام 1992، وهو أحد الكُتاب العلمانيين البارزين ومؤسس مجموعة التنوير الليبرالية. اُغتيل فودة على يد المجاهدين الإسلاميين بعد أسبوعين من وصف أحد كبار شيوخ الأزهر الشيخ محمد الغزالي، له بالكفر. شارك فودة في منتدى بمعرض القاهرة للكتاب العام 1992، حيث وجه إهانة إلى الشيخ أثناء انعقاد المنتدى[65]. كما وصفت أيضا جبهة علماء الأزهر كتابات فودة بأنها تجديفية، وأصدرت فتوى وصفته فيها بالكافر وأحلت دمه. ولذلك ادعى المجاهدون الإسلاميون الذين قاموا باغتيال فودة أنهم ينفذون حكم الأزهر. وفضلا عن ذلك، وأثناء المحاكمة بتهمة القتل، أدلى «الغزالي» بشهادته مدعيا أن أولئك الذين يعارضون تطبيق الشريعة الإسلامية مذنبون بتهمة

الإلحاد، ولذلك يمكن اســتباحة دمائهم من الناحية الشرعيــة. وبالمثل، وبعد مرور عامــين، جاءت محاولة اغتيال نجيب محفــوظ، الأديب المصري الحائز جائزة نوبل، مروعة بالقدر نفسه. وفي كلتا الحالتين، منحت المحاولات التي بذلها علماء المؤسسة الدينية لحظــر الكتب التي ألفها المفكرون العلمانيون ووصفهم بالملحدين، منحت المجاهديــن الدينيين رخصة لتنفيذ المزيد مــن الهجمات المتعاقبة. وعلى الرغم من الحنق والغضب الشديدين بين أوساط المفكرين العلمانيين، كانت استجابة الحكومة حافلة بالتناقضات. فعلى الرغم من استعدادها لدعم المفكرين العلمانيين في توجيه انتقاداتهم للجهاد الإســلامي، كان نظام الحكم أقل رغبة في تقديم المساعدة إليهم عند معارضتهم بواسطة أعضاء المؤسسة الدينية.

لقد مثلت محاكمة نصر حامد أبو زيد، الأســتاذ الجامعي السابق في جامعة القاهرة، العام 1993، قضية أخرى مشهورة من قضايا حرية الفكر. وكان أبو زيد أســتاذا في الدراسات الإسلامية والأدب العربي وروّج لتطبيق منهجية التأويل عند تفسير القرآن الكريم. وفي جوهر ذلك، سعى وراء إعادة تفسير القرآن الكريم في ضوء السياق النصي، وقام أيضا بقراءة القرآن الكريم كنص مجازي وليس حرفيا. نظــر عدد كبير من زملائه من الذين قد اختلــف معهم منذ زمن بعيد إلى ذلك على أنه هرطقة وإلحاد، واتفقوا مع محامين إســلاميين لتوجيه اتهامات رســمية ضده. وحكمت المحكمة برفض دعوى الإلحاد المقامة ضد أبو زيد بســبب عدم وجود أســاس قانوني لدى المحامين الذين رفعوا الدعــوى (وبمعنى آخر، لم تكن لديهم صلة شــخصية)، ومع ذلك وعند الاســتئناف، وجد الإسلاميون قاضيا أكثر استعدادا لقبول الدعوى. ناقش أبو زيد قضيته على أساس حرية الفكر والتعبير، وهو أمر كان يكفله الدســتور. أما أولئك الذين رفعوا الدعوى فقد اســتحضروا قواعــد الشريعة الإســلامية بحجة أن كتابات أبو زيد شــكلت تهديدا للمجتمع المســلم. وكان أساس هذا الاتهام هو مبدأ «الحسبة» الإسلامي الذي يلزم جميع المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان الأمر الذي صدم الكثيرين هو انحياز المحكمة إلى جانب أولئك الذين رفعوا الدعوى على أبو زيد وحكمها عليه بالارتــداد. كــما أمرته المحكمة بتطليق زوجته، بما أن «زواج المرتد من مســلمة يعتــبر انتهاكا لما أمر الله بــه»[66]. وعلى الرغم من ســقوط حكم الطلاق العام

1996 بموجب حكم من المحكمة الإدارية، استمرت إدانته بالإلحاد، وأُجبر أبو زيد وزوجته على الرحيل من مصر لأسباب السلامة الشخصية، وعاش في المنفى في هولندا منذ ذلك الحين(*).

وجد محمد سعيد العشماوي، رئيس محكمة استئناف القاهرة ورئيس محكمة أمن الدولة العليا الأسبق، نفسه في المأزق ذاته. وعلى الرغم من دراسته السابقة للقانون، فقد كتب العشماوي على نطاق واسع عن الإسلام، وكان ناقدا بارزا للتوجه السلفي. وبصفته أحد أنصار «الإسلام الإنساني»، ذكر العشماوي أن تسييس الدين بواسطة كلٍّ من الدولة والمعارضة يعد متناقضا مع جوهر الدين. وإضافة إلى ذلك، فقد كان يوجه النقد للتفسير الحرفي والانتقائي للإسلام الذي أيده علماء الدين الرسميون والإسلاميون على حد سواء. جادل العشماوي بأن الإسلاميين اتجهوا إلى وضع حجتهم بناء على «الآيات الوقتية» بدلا من «الآيات الدائمة» داخل التقليد القرآني وتجاهلوا الفرق بينهما[67]. وقد أدى موقفه في هذا وفي قضايا أخرى إلى تعرضه للهجوم بواسطة أعضاء من الأزهر وجماعة الإخوان المسلمين. وفي العام 1992 أوصى مجمع البحوث الإسلامية بحظر مجموعة من كتبه، وأمر بمصادرة خمسة نصوص معينة. ودعا أحد الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين أيضا إلى محاكمته، لأنه «هاجم العقيدة الإسلامية ووجه الإهانة إلى العديد من القيم الإسلامية»[68]، وقد ساند أعضاء آخرون من الأزهر هذا الموقف متهمين أعمال العشماوي بأنها «تنشر معلومات مشوشة عن الإسلام»[69]. وقد تدخل الرئيس مبارك، بصفته صديقا قديما للعشماوي، في هذا الشأن وأبطل أمر المصادرة. ومع ذلك، وفي العام 1996، أُصدر أمر مماثل بخصوص كتابه «**حقيقة الحجاب**» الذي ذكر فيه أنه لا يوجد نص في القرآن الكريم أو السنة النبوية يُلزم المرأة بارتداء الحجاب، وأن هذا مجرد شكل من أشكال العادات، وهو الذي جعل مجمع البحوث الإسلامية يصدر أمرا بمصادرة الكتاب. وأشار العشماوي وقتئذ إلى أن «هذه المصادرة بمنزلة أمر ديني للتحريض على اغتيالي»[70](**).

(*) توفي في مصر يوم 5 يوليو 2010. [المحررة].

(**) توفي محمد سعيد العشماوي يوم 7 نوفمبر 2013. [المحررة].

هنــاك علماء بارزون آخرون اســتُهدفوا على نحو مماثل، ومنهم المؤلف ســيد محمــود القمني، الذي حظرت جبهة علماء الأزهر كتابه بعنوان «**رب هذا الزمان**» في العام 1997. كان الأســاس وراء الإجراء الــذي اتخذته الجبهة والمحاكمة اللاحقة للقمني هو تقرير نُشر عن عمله بواســطة مجمع البحوث الإســلامية، حيث انتقد التقريــر الوصف الذي قدمه القمنــي لثالث الخلفاء الراشــدين، عثمان بن عفان، بالإضافة إلى اســتناده إلى العهد القديم في وصف حياة ســيدنا إبراهيم عليه السلام (وهــو الأمر الذي يتناقض مع المصادر القرآنية). وكان الهجوم على كتاب «رب هذا الزمان» جزءا من حملة موســعة ضد مائة وستة وتسعين كتابا اعتبرها الأزهر تدعو إلى التجديف. وأُحيلــت القضية إلى محكمة أمن الدولة بناء على طلب من الأزهر، مما أدى إلى اتهام «القمني» «بنشر الأفكار التي تشوه سمعة الإسلام» بموجب المادة رقم 198 من القانون الجنائي[71]. تداولت الصحف الإسلامية القضية بشكل مكثف، ووصفت القمني سريعا بالكافر. وعلى الرغم من تبرئته في النهاية من كل الاتهامات (أشــار حكم القاضي إلى بعض المواد بالدستور التي تضمن حرية التعبير) فإنه مثل العشماوي، اضطر إلى العيش تحت تهديد الاغتيال.

واجه حســن حنفي، أستاذ الفلســفة بجامعة القاهرة وأحد المؤيدين البارزين لـ «الإســلام اليساري»، هجمة مماثلة من جبهة علماء الأزهر. متأثرا بمارتن هايدغر وفلاســفة غربيين آخرين، روج حنفي تفسيرا للإسلام يؤكد على العدالة الاجتماعية، كــما أيد أيضا الفكر الحر. واتهمته جماعة الأزهر في العام 1997 بـ «إيذاء الإســلام وإنكار حقائق دينية راســخة». وجهوا انتقاداتهم تحديدا إلى كتابين بعنوان «**التراث والتجديــد**» و«**من العقيدة إلى الثورة**»، حيث ذكرت جبهة علماء الأزهر أن هذين الكتابين قد «ازدريا وســخرا واســتهزآ بكل خاصية من خصائــص دين الأمة»، وأن حنفي قد «اســتخدم محاضراته في إتلاف عقول شــباب الأمة»[72]. كان قد مر على هذين الكتابين خمس سنوات وقتئذ، وهو الذي يدعم التكهنات بأنه جرى تشجيع الجبهة لتوجيه النقد نظرا إلى التعليقات التي أدلى بها حنفي في محاضرة أمام أربعة آلاف طالب وأستاذ جامعي في جامعة الأزهر شهر مارس 1997.

وأخيرا، نشب نزاع حول إعادة إصدار كتاب تم تأليفه في العام 1983 بواسطة مؤلف سوري يُدعى حيدر حيدر بعنوان «**وليمة لأعشاب البحر**». وفي ربيع العام 2000، نشرت

الجريدة الإسلامية «الشعب» نقدا لاذعا عن الكتاب، وذكرت أن النص هو عبارة عن إهانة للإسلام. كما انتقدت وزارة الثقافة لقيامها بإعادة إصدار الكتاب كجزء من سلسلة الكلاسيكيات العربية الحديثة التي كانت تتبناها. وأشار كاتب المقالة إلى مدى صدمته من جراء تشجيع الحكومة المصرية «الإلحاد والكفر العفن»[73]. وسريعا عقب نشر النقد، أصبح موضوعا للخطب النارية وأشعل أحداث شغب بجامعة الأزهر في القاهرة[74]. وتمادت جريدة «الشعب» في وصف القصة ونشرت إدانات لعدد من الرموز الأدبية العلمانية بمن فيهم الطيب صالح[75]. وعلى الرغم من تقرير لجنة المراجعة الذي أشار فيه إلى أن الكتاب هو «عمل أدبي قيم أشاد بالفعل بدور الإسلام»، فإن لجنة الشؤون الدينية في البرلمان المصري طالبت بحرق الكتاب[76]. وكان رد فعل الحكومة هو القبض على العديد من المسؤولين المعاونين من داخل وزارة الثقافة بتهم «التعدي على ديانة سماوية»، وإغلاق الصحيفة التي نشرت المراجعة. كما حظرت الحكومة أيضا الكتاب بعد أن وصفته إحدى اللجان داخل الأزهر بأنه «ابتعاد خطير عن الفهم الديني المقبول وتعدٍّ على ما هو مقدس بالدين، ومن المحتمل أن يتسبب في خلخلة تضامن الأمة»[77].

لم يكن الجدل الكامن في جميع هذه الحالات - ألا وهو حدود التعبير الحر والقدرة على التشكك في دين سماوي - بجديد، كما أشرت في السابق، فقد كان هناك جدل قائم منذ زمن بعيد حول تفسير الإسلام. كان ذلك الجدل من الزاوية التاريخية بين أولئك الذين تبنوا تفسيرا ضيقا للتقليد الإسلامي وأولئك الذين «ينظرون إلى الثقافة العربية الإسلامية على أنها ظاهرة (أكثر) تعقيدا»[78]. إن ما هو جديد - جديد نسبيا - هو انضمام علماء الدين الذين يلقون دعما من الدولة إلى قوى من الإسلاميين غير الأزهريين في الهجوم على آراء الكُتاب العلمانيين والليبراليين. عارض الأزهريون ما يرونه تفسيرات غير تقليدية للإسلام، واستخدموا مناصبهم داخل مؤسسات الدولة لحشد المشاعر الشعبية ضد مثل هذه الهرطقة. ومع ذلك والأكثر إثارة للحيرة هو تورط نظام حكم مبارك في مثل هذه الهجمات. عملت سياسات الدولة، التي صُممت لتشجيع التقوى والامتثال الديني والسكون السياسي، على تطبيع حالات التعصب ضد الآراء البديلة فيما يتعلق بالأمور الدينية[79]. وعن طريق الترويج لمثل هذه السياسات، ساعدت الدولة على إعادة تعريف التشدد الديني داخل الحياة العامة المصرية، ووفرت الأسس لوصم المعارضة الدينية والسياسية على حد سواء[80].

المسيحيون الأقباط ومشكلة حقوق الأقليات

كان لهيمنة الأفكار الإسلامية في الحياة العامة المصرية أيضا تأثير عميق في الأقليات المسـيحية في مصر. وعلى الرغم من الالتزامات الرسمية نحو ضمان معاملة متساوية للأقليات الدينية، أدى السـعي وراء تهدئة الإسلاميين المحافظين إلى تغاضي المسؤولين في الدولة عن الممارسات التعسفية والتمييزية ضد المسيحيين الأقباط الذين يشكلون أكبر أقلية داخل الدولة[81]. وكان هذا التمييز واضحا من خلال عدد من القضايا التي تتراوح من التعداد الرسمي للسكان وحتى الاستبعاد المُمنهج للمسيحيين من المناصب بالسـلطة[82]. على سـبيل المثال، لا يوجد مسـيحي شـغل منصب المحافظ أو رئيس مجلس مدينة في مصر أو تقلد منصبا وزاريا رفيعا(*). ولا يُمثَّل أعضاء المجتمع القبطي أيضـا في الوظائف العليا بأجهزة الأمن، ويغيبون بشـكل كبـير عن المجال الأكاديمي. ولا يوجـد ضمـن الخمس عشرة جامعة في مصر أي مسـيحي قبطي يشـغل منصبا إداريا رفيعا - عميد كلية أو رئيس جامعة - وهناك عدد بسيط فقط من المسيحيين يشـغلون مناصب في حقل التدريس. وبالمثل، لا يسمح للطلاب المسيحيين بالانضمام إلى جامعة الأزهر على الرغم من تمويلها الحكومي. وباعتبار الأزهر إحدى الجامعات الجليلـة في مصر، فإن لهذا النوع من التمييز تبعـات على الأمد البعيد تتعلق بمؤشر شغل المناصب المستقبلية في مجالات الطب والقانون والهندسة.

وهناك أشـكال أخرى من التمييز تُعد واضحة في أمور الحرية الدينية والزواج. فعـلى الرغم من أن المسـيحي يجوز لـه أن يتحول عن ديانته لكي يصبح مسـلما فإن المسـلمين الذين تحولوا إلى ديانة المسـيحية كانـوا عرضة للترهيب والتخويف بواسطة المسـؤولين المحليين عن تطبيق القانون. وعلى سـبيل المثال، يُلقَى القبض عـادة على المتحولين عـن ديانتهم بتهمة التلاعب في الوثائق الرسـمية، وذلك بعد تغيير بطاقات تعريف الهوية لتوضيح الديانة الجديدة. وعلى الرغم من عدم حظر عمليـات التحول عن الديانـة على وجه التحديد، فإن الدولـة لا تعترف بهم أيضا. وبالمثل، يُحظر على المرأة المسلمة الزواج من رجل مسيحي طبقا للقانون، ومع ذلك يجوز للرجل المسـلم الزواج من امرأة مسـيحية. ولقد كانت هناك بعض التقارير

(*) كان الدكتور بطرس غالي (وهو مسيحي) وزيرا للخارجية أثناء التسعينيات من القرن الماضي، وشغل منير فخري عبد النور (وهو مسيحي أيضا) منصبي وزير التجارة والصناعة ووزير السياحة. [المترجم].

عن اختطاف فتيات أقباط وإجبارهن على التحول إلى دين الإسلام بواسطة رجال مسلمين. وعلى الرغم من عدم وجود تقارير تفيد بمشاركة الحكومة في عمليات الاختطاف، فقد عمدت الشرطة المحلية والمسؤولون في الحكومة إلى ترهيب الأسر المسيحية التي تسعى إلى الأخذ بالثأر، حيث فشلت الحكومة بكل وضوح في «إقرار القانون» في حالات كان فيها عمر الابنة أقل من واحد وعشرين عاما[83]. وأخيرا، حقق استخدام أحد القوانين الذي يرجع إلى العصر العثماني والذي يحظر بناء الكنائس وترميمها من دون موافقة الحكومة، ولكنه على الرغم من ذلك يظل ساريا. وطبقا لما أشار إليه أحد النشطاء الأقباط، «إن الحصول على ترخيص لفتح ملهى ليلي هو أسهل من الحصول على ترخيص لترميم كنيسة»[84].

وعلاوة على ذلك، فإن إضفاء الصبغة الطائفية على نظام الحكم المصري قد أثر بعمق في الحكومة المحلية وقوات الأمن، وذلك لما تقوم به الشرطة المحلية من ترهيب لأفراد المجتمع المسيحي وبطء استجابتهم لأحداث العنف التي تدور بين الطوائف. في الكثير من الحالات، لم تقم الحكومة بالدور الواجب عليها في القبض على أفراد من مجتمع الأغلبية متورطين في أعمال عنف وحالات تعدٍّ ضد الأقليات القبطية. على سبيل المثال، أثناء الهجمات التي شنها الإسلاميون ضد المجتمعات المسيحية في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي، اتخذ المسؤولون بالدولة إجراءات محدودة لحماية مجتمع الأقباط وصوروا بشكل روتيني أعمال التعدي على أنها نتاج للصراعات المحلية، وكان كذلك الوضع في مطلع التسعينيات، عندما كانت تنفَّذ عادة أعمال العنف نفسها بواسطة الجهاديين الإسلاميين. وفضلا عن ذلك، اتخذت الصحافة التي تنظمها الدولة إجراءات بسيطة أثناء التسعينيات لمجابهة الا

بتحويل المسلمين عن ديانتهم أو الاعتداء الجنسي على الأطفال المسلمين. ومن ثَم، ساهمت وسائل الإعلام في مصر على نحو كبير في عملية الانحياز المناهض للأقليات وفي خلق بيئة «منحت مناخا خصبا لأعمال العنف الموجه ضد المسيحيين»[85].

ظلت التفرقة على أساس ديني مصدرا رئيسيا للتوتر في مصر، وذلك كما توضحه لنا حادثة الكُشح في العام 1999. أدت أعمال العنف التي اندلعت في ليلة رأس السنة في العام 1999 داخل مدينة الكُشح الواقعة في جنوب البلاد إلى استمرار

أحداث الشغب طوال يومين. أثناء هذه الفترة، قام المسلمون بحرق ونهب متاجر الأقباط وقتلوا عشرين مسيحيا. كما قُتل أيضا اثنان من المسلمين. وكانت أعمال العنف تعبيرا عن توتر طال غليانه بين المسيحيين الأثرياء والمسلمين الأقل ثراء. وعند مقتل اثنين من المسيحيين في العام الذي سبق هذه الأحداث، ألقت الحكومة القبض على ألف قبطي - وعذبت الكثيرين منهم - بناء على اقتناعها بأن المسيحيين هم من كانوا وراء جريمتي القتل، وهو الأمر الذي جعل أحد الكيانات الرسمية من داخل الكنيسة الأرثوذكسية يصف ذلك بأنه «إلقاء اللوم على الضحية»[86]. ووضحت استجابة الحكومة لأعمال العنف التي دارت في العام 1999 - 2000 عدم استعداد مماثلا لطرح القضايا التي تثيرها أعمال العنف. ودانت إجراءات المحاكمة الابتدائية ستة وتسعين متهما منهم ثمانية وخمسون مسلما وثمانية وثلاثون قبطيا، حيث بُرئ اثنان وتسعون منهم، وأُدين الأربعة الباقون بتهمة ارتكاب جرائم ثانوية فقط. وطبقا لما جاء عن أحد المحللين، «كانت الأحكام خفيفة على نحو متعمد من أجل تجنب زيادة وطأة الفتنة الطائفية»[87]. ومع ذلك، أدت الأحكام القضائية إلى شعور الكثيرين من المجتمع القبطي بالحنق والغضب الشديد وتشككوا في «انحياز التحقيقات ومداولات هيئة المحكمة»[88]. وبالمثل، قضت محاكمة لاحقة بإطلاق سراح الجميع عدا اثنين منهم.

كان وراء الغضب الذي تسببت فيه أحداث الكشح استمرار الشعور بالاضطهاد المستمد من المفهوم المحدود للهوية القومية والرفض المستمر للأقليات ووصفهم بـ «الآخرين». وصف فهمي هويدي، (كاتب وصحافي مرموق)، الوضع حيث قال، «إن ما حدث لم يكن كارثة ألحقت بقرية أو بطائفة، ولكنها كارثة أصابت الأمة بأكملها»[89]. وعلى الرغم من رفض الحكومة المصرية الاعتراف بالمجتمع القبطي على أنه أقلية، بحجة أن الأمة المصرية مصنوعة بأكملها من نسيج عرقي واحد، فإن الحكومة نفسها رفضت السماح بتطبيق معاملة متساوية لقطاعات السكان من المسيحيين. وسرعان ما اتضح للمجتمع المسيحي أنهم يمثلون مواطنين من الدرجة الثانية وبالتالي فهم ليسوا مصريين تماما[90]. وعلاوة على ذلك، فإن الجزء الأكبر من البرامج الإسلامية التي أُذيعت في الماضي من خلال شبكات الإذاعة والتلفزيون المملوكة للدولة إما استخفت بالديانة المسيحية أو أكدت فوائد التحول إلى دين

الإسلام[91]. وعلى نحو مماثل، شوهت الصحف الإسلامية عادة سمعة الديانة المسيحية والمجتمع القبطي، وهو الأمر الذي كان متبعا من خلال خُطب صلوات الجمعة داخل المساجد في جميع أنحاء الدولة. ساهمت كل من هذه الاتجاهات في إضفاء مزيد من الصبغة الطائفية على الحياة العامة، وساعدت على زيادة الانسلاخ القبطي، حيث أشار إلى ذلك أحد المحللين قائلا «عليك أن تشعر بالانتماء والاحترام داخل المجتمع، أما هؤلاء (الأقباط) فلا يشعرون بذلك»[92].

تجددت هذه القضايا مرة أخرى في العام 2001 عندما نشرت جريدة «النبأ» الأسبوعية، التي تصدر باللغة العربية، قصة مطولة مرفقة بالصور لقسيس متجرد من وظيفته المقدسة وهو يمارس الجنس مع امرأة داخل أحد الأديرة الموقرة. أدى ذلك إلى اندلاع تظاهرة كبيرة من المجتمع القبطي استمرت لعدة أيام داخل مدينة القاهرة. وعلى الرغم من أن نشر المقالة كان السبب الرئيسي للتظاهرة، فإن هذه التظاهرات غير المسبوقة التي وقعت في الشوارع كانت مستمدة من شعور المجتمع بالاضطهاد المستمر، حيث عبر المتظاهرون عن إحباط يشعرون به منذ فترة طويلة نتيجة لعدم استعداد نظام حكم مبارك لحماية حقوق الأقليات، منتقدين كلا من الحكومة وقيادة الكنيسة. ووصف أحد المتظاهرين المقالة التي نُشرت في الجريدة بأنها «جزء من حملة مستمرة لتشويه سمعة الكنيسة» والمجتمع، في محاولة لربط هذه الواقعة بموضوعات أوسع نطاقا تتعلق بأحداث الكُشح وعدم قدرة المجتمع المسيحي على تحقيق العدالة في هذه القضية[93]. وطبقا لما ورد عن متظاهر آخر، تلك هي تحديدا أنواع الأفعال التي «تضعف من شعورنا بالانتماء لهذه الدولة»[94].

وعلى الرغم من سعي نظام حكم مبارك إلى تشجيع الحوار بين الأديان وطرق أخرى في محاولة لتخفيف حدة التوترات بين المجتمعات، فإن أثر الطائفية التي وضعتها الدولة في الهوية القبطية كان جليا بقدر تأثيرها في الهوية المسلمة. ولم يساعد في ذلك ميل نظام الحكم إلى مناقشة قضايا المجتمع المسيحي مع الكنيسة القبطية، بدلا من مندوبين عن المجتمع المسيحي لا ينتمون إلى الكنيسة. وفضلا عن ذلك، وبينما كانت هناك مجموعة كبيرة من المسلمين والمسيحيين الذين كانوا على استعداد للتوصل إلى حل فيما بينهم، فقد ووجهوا غالبا بمعارضة من داخل مجتمعاتهم حول بعض القضايا، مثل الحوار بين الطوائف وتأييد الإصلاح. كان ذلك

واضحـا في الانقسـامات الداخلية التي حدثت دخل المجتمـع القبطي حول كيفية الـرد على الدولـة والتوترات الطائفية. يختلف أقباط المهجـر في أغلب الأحيان مع المجموعـات المحلية حول كيفية التوصل إلى حـل لمعظم القضايا التي يثيرها وضع الأقلية. وبالمثل، فقد وضعـت الطائفية التي كانت ترعاها الدولة قيودا على أولئك من داخل المجموعتين ممن يسـعون إلى تشـجيع التسامح الديني والفهم المتبادل. وطبقا لما أشـار إليه أحد النشـطاء الأقباط الذي كان يعمل مع مجموعات مسلمة، «في بعض الأحيان نحتاج إلى حوار من داخل الأديان، فالمشـكلة ليسـت في الحوار المسلم - المسيحي، بل المشكلة في تحفيز كل جانب للتحدث بصوت واحد».

تعزيز النظام الرجعي

كانـت اسـتجابة نظام حكم مبارك لاضطهاد المسـيحيين والتعـدي على حرية الفكر، بالإضافة إلى الجهد الأوسـع نطاقا لتعريف الأخلاق العامة اسـتجابة ساكنة. ونظـرا إلى عدم رغبة نظام الحكم في أن يُنظر إليه على أنه المدافع عن الإلحاد فقد سمح للمحاكم بالفصل في نتائج القضايا الموجهة ضد الكُتاب الليبراليين والعلمانيين، وتدخل فقط في حالات الضرورة القصوى، وكان نظام الحكم أيضا مشـاركا استباقيا في معظم الحالات، كما اتضح في كارثة رواية «وليمة لأعشاب البحر». وبالمثل، اتخذ نظام الحكم إجراءات بسيطة أو لم يتخذ أي إجراء نحو المخاوف الرئيسية للمجتمع القبطي. وعلى الرغم من كونه ملتزما من الزاوية النظرية برؤية شمولية (وعلمانية) للحداثـة، فقـد تنازل نظام حكم مبارك بسـهولة عن الجـدل الرئيسي حول الدين والحياة العامة لعلماء الدين المحافظين. وبما أن أغلبية قطاعات السـكان تتخذ من الإسلام ديانة لها، فلم يرغب نظام الحكم أو وسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة في النظر إليهم على أنهم غير إسلاميين. وفضلا عن ذلك، فقد نظر إلى الترويج للإسلام المحافظ ضمن قطاعات السـكان، وإن كان غير مُسـيس، على أنه السبب في القبول التام لحق الحكومة في تولي الحكم. ويعمل الدين المحافظ - وعلاقة الدعم التبادلي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية - على توفير الدعم الظاهري لسياسة الوضع الراهـن. وبما أنه من الواضح أن هذا التناقض يؤثـر في العلاقات الطائفية والجدال الحر، كانت شـكاوى المسيحيين والمفكرين العلمانيين تُعتبر ثانوية مقارنة بالمخاوف

الاقتصادية والسياسية الرئيسية لنظام الحكم. وطبقا لما أشار إليه أحد المعلقين، لا تلتفت الدولة إلى هذه القضايا مادام الشعب «لا يُقدم على طرح تساؤلات عن البطالة والسلطة»[96].

ومما يدعو إلى السخرية أن المساعي التي اتخذتها الدولة لاحتواء المعارضة الإسلامية في التسعينيات من القرن الماضي كانت فعالة على نحو هائل. فمن أحد الجوانب، نجحت وسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة في إضعاف الثقة تجاه الجهاديين في عيون قطاعات السكان وخلقت صورة للجهاد الإسلامي تتصف بالتعصب والغلظة، وشيء قريب من البلطجة. وصورت أيضا المسلسلات التلفزيونية، التي تلقى قبولا شعبيا، والأفلام السينمائية المجاهدين الشباب على أنهم غير متعلمين ومتلاعب بهم بواسطة قادة يبعثون على السخرية، كان الهدف من هذه الاستراتيجية الإعلامية هو المقارنة بين «المفاهيم الرسمية الصحيحة للإسلام من جانب، وسوء الفهم والتفسير للمتطرفين الإسلاميين غير المتعلمين»[97]. ومن جانب آخر، نجحت قوات الأمن بشكل كبير في استئصال التنظيمات الجهادية. فبحلول العام 1997، بقي عدد ضئيل من جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية مقارنة بحجمهم السابق، حيث كان مصير معظمهم إما الوفاة وإما السجن وإما المنفى. وكان من الواضح أيضا أنه بلجوء الإسلاميين إلى العنف، فقد أسهموا في تقويض مصداقيتهم وقضيتهم.

منح الانتصار الذي حققته الحكومة على المجاهدين الإسلاميين فرصة لنظام الحكم لكي يعالج المصادر الدفينة التي أدت إلى التطرف. وكان هناك في هذا التوقيت نوع من الإجماع في الآراء داخل دوائر السياسة الغربية على مناقشة عملية إصلاح اقتصادي وسياسي محدودة كوسيلة لكسر دائرة القمع والتطرف التي ميزت العقدين الماضيين. حيث يضمن هذا النوع من الإصلاح المتزايد أو «التحرري» (مقارنة بـ«الديموقراطية») منح رعاية لمؤسسات المجتمع المدني والتزام متجدد نحو التنمية الاقتصادية وسيادة القانون[98]. نُظر إلى تحسين الأحوال الدنيوية لقطاعات السكان على أنه شرط أساسي لتحقيق استقرار أكبر داخل الحياة السياسية المصرية. وقد لا يكون الفقر والبطالة المستوطنة داخل الدولة هما من خلق هذا التطرف الديني، ولكن هذه الظروف المعيشية وفرت بالتأكيد بيئة تساعد على ازدهاره. وطبقا لما أشار إليه أنتوني ليك، مستشار الأمن القومي الأمريكي في ذلك الوقت:

> هنــاك بالفعل انقســام جذري داخل منطقة الشرق الأوســط مثلها مثل جميــع بقاع العالم. ولكــن ينطلق خط الصدع بين «الحضــارات»..... (ولكن) بين القمع والحكومة المتجاوبة، بين العزلة والانفتاح، بين التوسطية والتطرف. إن عدونــا اللــدود هو القمع والتطرف ســواء كان في شــكل ديني أو علماني، حيث «يتدفق التطــرف» من مصادر معروفة: التحرر من الأوهام، والفشــل في تأمين الاحتياجات الأساســية، وتلاشي الآمال في المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية. ويولد الاســتياء واســع الانتشــار تطرف الكراهية والعنف، وهو تطرف ليس محصورا في منطقة الشرق الأوسط أو العالم الإسلامي فقط[99].

وعلى الرغم من ذلك، فبدلا من التوجه نحو انفتاح ســياسي أكبر، استخدم نظام حكــم مبارك هــذه الفرصة لإعادة تأكيد هيمنته على جميــع مناحي المجال العام، أيديولوجية وسياســية واقتصادية. وإحدى الخطوات الأولية تضمنت حملة لفرض النظام ضد جماعة الإخوان المســلمين وعمــلا مدبرا يهدف إلى تلجيم نفوذ الإخوان داخل النقابات المهنية. اســتلزم ذلك إقــرار العديد من القوانين التي تمنح الحكومة السلطة القانونية للتدخل في الانتخابات النقابية، وتضمن أيضا حملات دورية لإلقاء القبض عــلى أعضاء جماعة الإخوان المســلمين واعتقالهم. وقامــت الحكومة أيضا بتعديل قوانين الحســبة التي كانت قد ســمحت للمحامين الإسلاميين برفع دعاوى قانونية تتعلق بالفضيلة الإسلامية. وفي العام 1997، أقرت الدولة قانونا يمنع الجميع عــدا النائب العام بالدولة من إثارة مثل تلك القضايــا، وقد اُتخذ ذلك الإجراء على نحو كبير كرد فعل على قضية أبوزيد، وبهدف إحباط نوايا المحامين الإســلاميين من خلال منعهم من اللجوء إلى آلية تهدف إلى إثارة هذه القضايا مســتقبلا. اســتمرت عمليات اعتقال أعضاء جماعة الإخوان المســلمين خلال الســنوات القليلة الماضية، على وجه التحديد بعد نجاحهم في الانتخابات البرلمانية في العام 2005.

ســعى نظام الحكم أيضا إلى الســيطرة على العناصر الأكثر رجعية داخل الأزهر في أواخر التســعينيات من القرن الماضي، مثــل جبهة علماء الأزهر ومجمع البحوث الإســلامية. كانت البداية في العام 1996، بوفاة جاد الحق، الذي شغل منصب شيخ الأزهر منذ فــترة طويلة. وقام الرئيس مبارك بتعيين مفتي الديار المصرية الســابق الشــيخ محمد ســيد طنطاوي، الذي عُرف بآرائه الأكثر ليبرالية، محله. على ســبيل

المثـال، كان طنطاوي مؤيدا لنظـام الحكم في عدد من الشـؤون التي أثارت جدلا كبيرا، مثل مشـاركة مصر في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في العام 1995، وقضية فوائد البنوك، وختان الإناث، وارتداء الحجاب، عارض جاد الحق الحكومة في معظم هذه القضايا ووصل الأمر إلى انضمامه إلى جماعة الإخوان المسـلمين في معارضتهم لمؤتمـر السـكان في العام 1995[100]. أشـعل الصراع خلافا مؤسسـيا حول من يملك صلاحية الحكم، هل هي دار الإفتاء المصرية (التي يرأسها مفتي الديار المصرية) أم معهد الدراسات الإسـلامية الذي كان يرأسه شيخ الأزهر. وبوفاة جاد الحق وتعيين طنطاوي شـيخا للأزهر في محله، افترض الكثيرون انتهاء الجدل، بما أن المعتدلين قد تولوا السلطة داخل كلتا المؤسستين.

ويجوز القول إن طنطاوي كان أكثر تماشـيا، ولكن لم يسهم ذلك في تغيير الأزهر بشـكل بارز. ولكي نكون منصفين، عمل طنطاوي بالفعل على تقييد العناصر الأكثر تطرفـا من علماء الديـن، وكان له آراء أكثر تقدمية في العديد مـن القضايا مقارنة بمن سـبقه، حيث دان، على سبيل المثال، هجمات الحادي عشر من سبتمبر وعارض ختـان الإناث، وسـاند موقف الحكومة فيـما يتعلق بفوائد البنـوك، وفيما يختص بوضع الانتحاريين الفلسـطينيين (الذين دانهـم طنطاوي بينما اعتبرتها جبهة علماء الأزهر «عمليات استشـهادية»). كما تمكن أيضا من الانتصار في العديد من المعارك ضـد علماء الدين الأكثر تطرفـا، وكان له دور فعال في حل جبهـة علماء الأزهر في العام 1998. وعلى الرغم من ذلك، لم يتغير الكثير فعليا داخل المؤسسـة[101]. يرجع ذلك جزئيا إلى المشـكلات التي واجهت طنطاوي في كسـب السـيطرة على العديد من المؤسسـات. وطبقا لما ورد عـن أحد المحللين، «هناك أكثر مـن أزهر»[102]، بما في ذلك المسـجد والكليات المختلفة ومكتب رئيس الجامعة والمؤسسـات المستقلة مـن ضمن أجزاء أخرى من المؤسسـة الكبرى. وفضلا عن ذلـك، ظل أعضاء الأزهر من الموظفين العاديين متمسـكين بتعاطفهم مع الرؤية الإسـلامية للمجتمع، وبقي البرنامج التعليمي لجامعة الأزهر متأثرا بالتفسير السلفي للإسلام.

ولكن الهيمنة المستمرة للرؤية الإسلامية داخل الأزهر ترجع أيضا إلى السياسات والإجراءات التي اتخذها طنطاوي نفسه، حيث قام، على شاكلة من سبقه، بحراسة الدور المؤسسي للأزهر كمفسر استبدادي للإسلام، وظل مواليا لرؤية للمجتمع تتصف

بالارتباط المتسق ما بين الدين والسلطة السياسية. وكانت هذه المواقف، المتسقة مع الاتجاه الإسلامي للحكم السياسي، واضحة في استجابة طنطاوي للمؤتمر المعني بالإصلاح الديني والسياسي في مصر، الذي انعقد في العام 2004. دعا المشاركون في المؤتمر إلى تحقيق مزيد من الحرية في كلا المجالين السياسي والديني، وطالبوا على وجه التحديد بمنح الحق في الاجتهاد (التفسير الديني). وفي لقاء مع إحدى الصحف الكويتية، عقب طنطاوي على أن أولئك ممن شاركوا في المؤتمر «لديهم تأثير هدام على المجتمع المصري وينبغي إيقافهم عند حدهم ومحاكمتهم»[(103)]، وبالمثل، عند سؤاله عن الاجتهاد اتخذ طنطاوي موقفا متشددا يسمح بالتفسير ما دام متسقا مع العلوم المتفق عليها - وهو موقف غريب إن لم يكن تناقضا صريحا للمعارضة الدينية. كان طنطاوي أحد من أسهموا في نقد كتاب «وليمة لأعشاب البحر» واصفا إياه بالتجديف. وباختصار، ومثل العناصر الأخرى داخل الأزهر، ظل الشيخ أحد أركان النظام السياسي المحدود الذي اتخذ دوره لكي يكون «مدافعا عن الحقوق والفضائل، والرد عن كل من تسول له نفسه التطاول على الإسلام»[(104)].

توضح هذه المواقف الاتجاه الذي سلكه نظام حكم مبارك نحو الدين منذ العام 2000. حيث نتج عن عدم قدرة (أو عدم استعداد) نظام الحكم لاتخاذ موقف متماسك نحو الدين والعلمانية السماح بغرس رؤية للإسلام متأثرة بالمملكة العربية السعودية داخل الحياة المصرية. وعلاوة على ذلك، تعهدت الحكومة على نحو متزايد بالقيام بدور تطبيق التشدد الإسلامي. بذلك، استخدم نظام الحكم المؤسسات التي لا حصر لها، والتي تعمل تحت سيطرة الدولة - المساجد والجامعات ووسائل الإعلام وأجهزة الأمن - للترويج لشكل غير مُسيس، وإنما رجعي، للإسلام كما استمر النظام أيضا في تجاهل شكاوى المسيحيين الأقباط والمفكرين العلمانيين والمرأة والأقليات الأخرى. وفضلا عن ذلك، اضطهدت الحكومة الأفراد والمجموعات الذين وجِهت إليهم تهمة إهانة الدين أو غير ذلك من الذين يصرحون بآراء مبتدعة عن الإسلام[(105)]. ولهذا السبب، استُخدمت المحاكم الأمنية للنظر في القضايا التي تتضمن الحرية الدينية، وأخذ وكلاء النيابة في ملاحقة المسلمين الليبراليين والمفكرين العلمانيين على حد سواء. وهناك إحدى الجماعات الليبرالية، ويُطلق عليها «القرآنيون»، يعتمد تفسيرهم للإسلام على القرآن الكريم وحده من دون النظر إلى

السـنة النبوية. وصف أعضاء هذه الجماعة بالإلحاد (من قبل الشيخ طنطاوي من بين آخرين) وألقي القبض عليهم. وبالمثل رفع نظام الحكم بعض الدعاوى القضائية التي تتعلق بالسـلوك الاجتماعي غير التقليدي مثل سلوك المثليين، كما رفض النظام الاعـتراف بالعقيدة البهائية وأنكر الصفة القانونية لمن ينتمي إلى هذا الدين. وصل الأمر إلى إلقاء ضباط الشرطة المتحمسـين القبض على الأفراد الذين كانوا يأكلون أو يشربون جهرا أو تغريمهم أثناء فترة الصيام في شهر رمضان[106].

عكَس الاضطهاد الموجه إلى المعارضة الدينية والترويج للتجانس الديني الموقف الإسـلامي الذي يلزم نظام الحكم بفرض المعتقدات والممارسـات الدينية، ويعكس ذلك أوجه الجدل المتعلقة بالإسـلاميين الوسـطيين الذين ينظرون إلى توجه الدولة نحو تطبيق الشريعة الإسلامية على أنه أمر ضروري للحفاظ على الأمة الإسلامية[107]. وعلى سـبيل المثال، على الرغم من رفض الدولة طرح قضايا قانون الحسبة بواسطة المحامين الإسـلاميين، فمما يدعو إلى السخرية هو تكليف نظام الحكم نفسه للقيام بهـذا الدور. وتنفيذا لمقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أقحمت الحكومة نفسها في مجال ممارسة الدين - والضمير - واستخدمت بشكل نشط آليات الدولة الإلزامية لخلق إسـلام أكثر رجعية وتوحيدا. وباختصار، حافظت الدولة لنفسها على سـيطرة احتكارية على شـؤون الدين والعقيدة، وبفعلها ذلك فقد «أرسلت رسالة واضحة على نحو متكرر بأن الدين ليس شأنا خاصا، وأنه لن يُتَهاون مع أي انحراف عن الدين القويم»[108].

هناك خاصية ثانية ميزت مرحلة ما بعد النشـاط الجهادي وارتبطت بتشـجيع الدولة للتشـدد الإسلامي المحدود: استئصال التحرر السياسي من المجال العام. ففي أعقاب عملية اغتيال السادات، أُعلنت حالة الطوارئ. سمح قانون الطوارئ بتعطيل حقوق الأفراد والاعتقال من دون توجيه أي اتهام وتعليق الحريات الصحافية وقيود أخرى فُرضت على الحرية السياسـية. أسـهم ذلك القانون أيضـا في خلق منظومة محاكـم منفصلة: محاكم مدنية للنظر في القضايـا العادية، ومنظومة محاكم أمنية للقضايا الحساسة من الناحية السياسية. وظلت حالة الطوارئ سارية المفعول حتى عقـب انتهاء أعمال العنف الجهادي. وعلاوة عـلى ذلك، في العام 2007، قنن نظام حكـم مبـارك العديد من هذه البنود داخل الدسـتور المصري، تـداركا للحاجة إلى

تجديد حالة الطوارئ كل ثلاث سنوات. وعلى الرغم من أن القيود التي فرضت على حرية الفرد كانت على نحو ظاهري بمنزلة رد فعل لتحدي التطرف الجهادي، فقد استخدمت تدابير الطوارئ ضد جميع أشكال المعارضة، دينية كانت أو علمانية. على سبيل المثال، بمجرد إحكام السيطرة على الجهاديين، شرعت الحكومة المصرية في توسيع قمعها ليصل إلى جماعات أخرى تضمنت مفكرين علمانيين ونشطاء ديموقراطيين وأعضاء آخرين من الوسطيين. وكان إلقاء القبض على سعد الدين إبراهيم، أحد النشطاء البارزين في مجال الديموقراطية بمصر، في العام 2000 ومرة أخرى في العام 2002، والزج به داخل السجن إحدى دلالات هذا التوجه. ومن خلال دعوته إلى إجراء انتخابات نزيهة وعادلة وتشكيل حكومة تمثل جميع الأطياف على نحو حقيقي، منح إبراهيم رؤية بديلة للمجتمع المصري لم تكن إما إسلامية أو استبدادية، وبالتالي سعت وسائل الإعلام التي تدار بواسطة الدولة إلى تلويث سمعته من خلال تصويره كأداة للغرب. وفضلا عن ذلك وبإلقاء القبض على إبراهيم واتهامه بقبول أموال من الخارج من دون الموافقة المسبقة من الحكومة، أراد نظام الحكم إيصال رسالة واضحة إلى مجتمع حقوق الإنسان والجمعيات الأهلية داخل مصر. وإذا كان من الممكن إزاحة فرد له اتصالات بكل من نظام الحكم والغرب، فلم يكن أحد في أمان.

إن الهدف من وراء مثل هذه الهجمات هو القضاء على أي بديل لهيمنة الدولة على المجال العام. وعن طريق تشويه سمعة المفكرين العلمانيين وتهميش المعتدلين الدينيين مثل أعضاء حزب الوسط - فرع معتدل من جماعة الإخوان المسلمين - أو القرآنيين، فقد تمكن نظام حكم مبارك من تصوير نفسه على أنه البديل الأوحد للتطرف الإسلامي. ومن هذا المنطلق خلقت الحكومة المصرية شعورا خاطئا لدى الغرب (تحديدا وسط الحكومات الغربية) بأنه يوجد خياران فقط داخل مصر: إما استبداد الإسلاميين، أو الحكم المستمر للدولة العلمانية المصرية. وباختصار، استخدمت الدولة الخوف من الأصولية الإسلامية واستمرت في استخدامه من أجل عرقلة التطور الديموقراطي والتصدي لدعوات الإصلاح الحقيقي واستئصال الوسط الليبرالي، كما استخدمت الدولة الفوضى التي حلت بالعراق عقب العام 2003 كتحذير لجمهور الناخبين المحليين من جراء الخطر الذي ينجم عن ضعف الدولة.

أسـهم التلويح بمثل تلك التحذيرات داخل الدولة وخارجها في السماح لنظام حكم مبـارك بأن يكون لديه مطلق الحرية في تعزيز نظام سـياسي رجعي. وبالطبع، فإن من سـخرية القدر أن يستخدم خطر الإسـلام الرجعي الذي انتشر في المجال العام كمبرر لاسـتبعاد الدولة المستمر للشـعب المصري والنماذج الشرعية للمعارضة من العملية السياسية.

الخلاصة

استمرت حكومة مبارك، على نهج نظام حكم «السادات» الذي سبقها، في استخدام الديـن والقومية لغرس قبول تام لسـلطة الدولة حيث أسـهم ذلك في إضفاء الصبغة الإسـلامية على المجال العـام، وإضفاء الصبغة الطائفية على السياسـة المصرية. خلق ذلك أيضا بيئة سياسية اضطُهد فيها المسيحيون الأقباط والمفكرون العلمانيون وأولئك ممـن كانت لديهم آراء دينية معارضة بانتظـام وبتورط من الدولة في أغلب الأحيان. كما أسـهم ذلك أيضا في تشـكيل المفاهيم الشـعبية بخصوص دور المرأة في المجتمع. ويعتـبر هذا الوضع انتهـاكا لمزاعم حكومة مبارك بدعمها لرؤيـة من الحداثة تُعرف بالتسـامح والتعددية والتنمية الاقتصادية. إن الترويج الناجح لمجتمع تعددي ومنفتح يسـتلزم على الأقل بعض الاستقلالية للنشـطاء في الحقل الاجتماعي وتأكيدا أكبر على سـيادة القانـون، وحكومة تكون عرضة للمحاسـبة. كما يتطلب أيضـا قبول المنطق النقدي بدلا من الطاعة السلبية للسلطة. ولاتزال الدولة ملتزمة بحزمة من السياسات تعـوق على نحو كبـير تحقيق كل من هـذه الأهداف، حيث تحتفـظ بهيمنتها على الشؤون السياسية، وتروج على نحو نشط تفسيرا للتقليد الديني يعرقل الفكر والإبداع المسـتقل. وفضـلا عن ذلك، فإن الرؤيـة الطائفية التي نظرت الدولـة من خلالها إلى المجتمع - وتصويرها للعقيدة الدينية الرجعية على أنها أكثر أصالة من الزاوية الثقافية - قد أثرت في المجتمع المصري بشـكل كبير. وعن طريق الترويج للدين المحافظ داخل الحياة العامة، فقد سـاعدت الدولة الحديثة في خلق مجتمع يتسم بالتقوى على نحو متزايد – ومنقسم طائفيا – على مدار الأعوام الثلاثين الماضية[109].

وباستخدام الإسلام لاسـتئصال اليسار - ثم لمجابهة الجهاديين فيما بعد - قوض نظام حكم السادات ومبارك القاعدة الفكرية لإسلام عصري ليبرالي. كما أسهما أيضا في

تشويه فكرة قابلية الدين للتفسير. كان أبرز الضحايا من جراء المعارك الأيديولوجية التي وقعت خلال الثلاثين عاما الماضية هو المفهوم المتعلق بمصر كمجتمع تعددي، حيث وُصِم الحق في الاختلاف سواء فكريا أو سياسيا، وكان في أغلب الأحيان يتساوى مع الهرطقة أو الخيانة. وإضافة إلى ذلك، فقد أدى الفشل في غرس قاعدة شمولية للهوية القومية وثقافة سياسية يسودها التسامح والحلول الوسطى إلى وقوع الانقسامات داخل المجتمع ونشوب التوترات الاجتماعية المستمرة، كما أسهم ذلك أيضا في إضعاف متطلبات التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ولقد أُلقِي الضوء على هذه القضايا داخل تقارير التنمية البشرية العربية التابعة لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP لعام 2002، والذي ناقش أوجه العجز الرئيسية الثلاثة داخل المجتمع العربي: الحرية السياسية وحقوق المرأة وخلق مجتمع على قدر كاف من المعرفة[110]. وكان ترويج الدولة للإسلام المحافظ وسعيها وراء احتكار المجال العام عاملين مهمين أسهما في تقويض تطور الدولة في هذه النواحي. باختصار، أفسدت العلاقة المتسقة ما بين الدين والدولة المتطلبات الرئيسية للمجتمع المنفتح، واستبعدت قطاعات كبيرة من السكان خارج الحياة العامة. وأدى هذا إلى وصول أحد المعلقين إلى نهاية منطقية، وهي أنه في مصر «يُغطي الإسلام المحافظ بالتسلطية السياسية؛ وهو تحالف سافر ينتج عنه إحباط عزيمة الشعب»[111].

4

صعود العلمانية الهندية وسقوطها

«من المفارقة أن تكون نهاية الرؤية العلمانية تحت حكم أنديرا، التي ناضل أبوها لإرساتها، وأن يبدأ بذلك عصر جديد من السياسة الطائفية»

المؤلف

ميّز الظهور المجدد للقومية الهندوسية السياسة الهندية في أثناء فترة التسعينيات من القرن الماضي. وعلى الرغم من وجود جذور للأفكار والتنظيمات ذات العلاقة بهذا التوجه في مطلع القرن العشرين، فقد كانت مهمشة سياسيا طوال معظم الفترة التي أعقبت الاستقلال. وحتى في أثناء حقبة الثمانينيات، كان الحزب السياسي الذي مثّل القومية الهندوسية، حزب «بهاراتيا جاناتا» (BJP)، ثانويا وقادرا على الحصول على مقعدين فقط في الانتخابات البرلمانية التي أجريت في العام 1984. ومع ذلك، فبحلول العام 1991 كان حزب «بهاراتيا جاناتا» ثاني أكبر حزب في الدولة، وبحلول العام 1998 كان على قمة الائتلاف الحاكم. ولعل الأكثر أهمية هو أن الأيديولوجية القومية الهندوسية أو «هندوتفا» أصبحت جزءا من

الاتجــاه الأيديولوجي الســائد. كان مثل ذلك التغيير الهائــل لمجريات الأمور مثيرا للحيرة. ما الذي حدث في تلك الســنوات ليســمح بإعادة ظهــور حزمة من الأفكار والتنظيمات التي لم تنجح في تحقيق أي نفوذ وسط قطاعات السكان الهندية طوال أعوام؟ وكيف يمكن تفسير الانبعاث الهائل للسياسة الدينية في الهند؟

يمكن تفسير الصعود المندفع للقومية الهندوسية وإضفاء الصبغة الطائفية على السياســة الدينية على نحو كبير من خلال الســلوك المتغير لزعماء الدولة نحو المُثل العلمانية التي ظهرت في فترة رئاســة نهرو[1]. روجت الحكومة الهندية بزعامة أول رئيس وزراء لها، جواهر لال نهرو، لرؤية علمانية للحداثة في السنوات التي أعقبت الاستقلال مباشرة. كان دعم الحكومة للأعراف والهويات العلمانية مبنيا على اعتقاد بضرورة الفهم الشــمولي للأمة لمصلحة دمج الجماعات العرقيــة والدينية المتنوعة في الهند بهدف تكوين إطار عمل ســياسي مشترك. ولذلك أُدخلت الرؤية العلمانية للقومية ضمن أول دســتور يكتب في الهند. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الالتزام بنظام اجتماعي غير طائفي لم يكن متفقا عليه بوجه عام، حيث من كانوا يميلون إلى تعريــف الهوية القومية من منظور ديني حتى داخل حزب المؤتمر الوطني الحاكم. وقد عكس هذا رغبة بعض الوطنيين الهندوس بإقامة ما يُعرف «بـالهندو راشــترا»، (نظام سياسي تســيطر عليه الهندوسية أو دولة هندوسية) ووضع سلطة الدولة في أيدي الأغلبية الهندوسية على نحو حصري.

ظــل الصراع من أجل تعريف الأمة بمنزلة خاصية محورية للسياســة الهندية على مدار العقود الســتة الماضية. وما نحن بصدد مناقشته هو ما إذا كان تعريف المجتمــع القومي يتــم على نحو شــمولي - حيث تمتد عضويتــه لجميع طبقات المجتمــع - أو اقتصــار العضوية الكاملــة على أولئك ممن ينتمــون إلى الجماعة المســيطرة. وبمعنى آخــر، هل ينبغي أن تعــرَّف الأمة على طــول خطوط دينية أم علمانيــة؟ لقــد كانت لدى نهــرو ومؤيديه بعض المخاوف مــن جراء الخلاف والانقســام الذي يمكن حدوثه نتيجة تهميش قطاعات الســكان من الأقليات. وفي أثناء الفترة التي أعقبت الانقســام والتي شــهدت انفصال باكســتان عن الهند في العام 1947، أُحبطت مســاعي تسييس الدين، تحديدا أي شكل قد يكون له تأثير في إشــعال نيران العنف الطائفي. وبالتالي نظمــت القيادات الأوائل لحزب المؤتمر

الوطني حملات مناهضة للمحاولات المراد منها إرساء وضع تفضيلي للأغلبية أو ربط الوضع المدني بالهوية الدينية. ومع ذلك، تلاشى ذلك الالتزام بنظام اجتماعي شمولي بوفاة نهرو في العام 1964، خصوصا بعد فترة إعلان حالة الطوارئ (1975 - 1977). وتخلى زعماء حزب المؤتمر الوطني في أثناء هذا العصر السابق عن رؤية نهرو العلمانية وسعوا إلى استقطاب خطاب ورموز القومية الهندوسية لمصلحة أغراضهم الشخصية. وعلى عكس النهج الذي انتهجه نهرو، انجذبت أنديرا غاندي وولدها راجيف - ابنة نهرو وحفيده - إلى المشاعر الدينية للأغلبية العظمى من قطاعات السكان، وصورت حزب المؤتمر الوطني على أنه المدافع الأوحد الحقيقي والقادر عن الأمة الهندوسية.

على الرغم من أن تبني قيادة حزب المؤتمر الوطني سياسة دينية عصرية كان مدفوعا باعتبارات انتخابية، فقد عكس أيضا تحولا جوهريا، حيث تنازل زعماء حزب المؤتمر الوطني أيضا عن التزاماتهم السابقة نحو العدالة الاجتماعية والأقليات والفقراء، وذلك جنبا إلى جنب مع تخليهم عن الرؤية العلمانية للقومية الهندية. وباختصار، كانت السياسة الدينية التي اتسم بها عصر أنديرا وراجيف جزءا من إستراتيجية جديدة تهدف إلى حشد الدعم على طول خطوط طائفية، لا طبقية. وعلى الرغم من نجاح حزب المؤتمر الوطني في تنفيذ هذه الإستراتيجية التي اعتمدت على الأغلبية على المدى القصير - مثل الأغلبية الانتخابية الساحقة التي حققها الحزب في العام 1984 - فقد كانت لها تبعات وخيمة في السنوات التالية. وعن طريق الإطاحة بالإجماع في الآراء الذي شهده عصر نهرو، تمكن زعماء حزب المؤتمر الوطني من استئصال جذور الأعراف العلمانية التي تحكمت في الحياة العامة الهندية خلال معظم العصر الذي أعقب الاستقلال، وأسهم ذلك على نحو كبير في إضفاء الصبغة الطائفية على الحكومات المحلية وقوات الشرطة، وأدى إلى زيادة في العنف الطائفي. كما أودى أيضا بحياة أنديرا، وأفقد حزب المؤتمر الوطني سيطرته. وباستحضار الطائفية الهندوسية، أسهم حزب المؤتمر الوطني في منح المؤسسات المرتبطة بهذه الأيديولوجية مصداقية كانوا قد افتقدوها تاريخيا. ومن ثَم ساعد الحزب على تطبيع ما قد نُظر إليه فيما قبل على أنه أيديولوجية طائفية وفاقدة للمصداقية ومهد الطريق لصعود حزب «بهاراتيا جاناتا»[2].

السياق التاريخي

تمتد جذور السياسة الهندية إلى حركات الإصلاح الديني أواخر القرن التاسع عشر. وكما حدث في الشرق الأوسط، كان هناك جهد جاد من الشعوب المستعمرة لإعادة تقييم تقاليدهم الدينية كجزء من محاولة لفهم الحكم الاستعماري البريطاني والتعامل معه. تبع عملية إعادة التقييم هذه عدد متنوع من ردود الأفعال. بالنسبة إلى البعض تعلقت القضايا المحورية بالركود الثقافي داخل المنطقة والحاجة إلى تكييف التقليد الديني - سواء كان إسلاميا أو هندوسيا - لمجابهة تحدي الحداثة. وبالنسبة إلى أولئك الإصلاحيين الليبراليين و«العصريين»، فقد سيطرت الخرافات على الدين وأسهمت في إجازة نظام اجتماعي مختل اتصف بالتمييز الطبقي والجنسي. إن ما كان مطلوبا آنذاك هو الاحتفاظ بالعناصر الإيجابية للدين وفي الوقت نفسه التخلص من التراكمات التي شوهته. ومع ذلك، أبدى آخرون اهتماما أقل بتوافق الدين مع أعراف التنوير مقارنة باهتمامهم بالحفاظ على مركزية الدين داخل الحياة العامة. ومن هذا المنطلق، كان الدين محوريا بالنسبة إلى الهوية الثقافية وجديرا بالحفاظ عليه في أي شكل. والمفارقة أن الجماعتين نظرتا إلى الإصلاح الديني (والصحوة) على أنه وسيلة ضرورية لتنشيط المجتمع السياسي ومواجهة الغرب[3]. وبالتالي، انتشرت حركات الإصلاح الديني داخل الهند أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كما حدث في مصر وفي أماكن أخرى.

كان لمؤيدي الإصلاح الليبرالي والعصري داخل المجتمعين المسلم والهندوسي وجود واضح. وبفضل تأثرهم بالمُثل الواردة من التنوير الأوروبي، بدا نشطاء الدين الأوائل متحضرين في التوجه وعقلانيين، وفي بعض الأحيان، مؤيدين للشمولية الدينية. كما رددوا أيضا على نحو شائع أفكار محمد عبده وجمال الدين الأفغاني. كانت حركة الإصلاح الديني بالنسبة إلى معظم النشطاء الهنود جزءا من إصلاح اجتماعي واسع النطاق؛ حيث آمنوا بأن تحسين الأحوال المعيشية في المجتمع يرجع على التمسك الأعمى بالتقليد. كان هذا مرتبطا على وجه التحديد بالتعامل مع بعض القضايا مثل زواج الأطفال ومعاملة المرأة والقهر الموجه إلى الطبقة الدنيا. وعلى سبيل المثال، وضع معظم الإصلاحيين الهندوس تأكيدا راسخا على تحرير الفرد والمجتمع من آثار الخرافات ورجال الدين المجردين من الضمير والقبول الواهن للتقاليد. كان حزب

المؤتمر الوطني الهندي، وهو تنظيم سـياسي تأسس في العام 1885 وتزعم فيما بعد حركة الاسـتقلال، متأثرا بهذه التوجهات، حيث تكونـت قيادته الأولى من أفراد - مسـلمين وهندوس - متعاطفين مع أهداف الإصلاح الليبرالي. وعلى الرغم من تبني القيادة الوطنية لدرجة من الشـمولية الدينية، مال الأعضاء العاديون نحو التحدث بلغة الطائفية الهندوسية.

عكست حالات التوتر داخل حزب المؤتمر الوطني الهندي انقسامات أكثر عمقا داخل المجتمع الهندي. رفض معظم الزعماء التقليديين، الهندوس منهم والمسلمين، المواقف الليبرالية بشـأن الإصـلاح الديني وأظهروا عداء لرؤيـة الحداثة المصاحبة للنفوذ البريطاني. كانت رؤيتهم للإحياء الديني هي الحفاظ على النماذج الحالية من الحياة الاجتماعية وليس الإطاحة بها. كما نظروا أيضا إلى الدين باعتباره أداة لتوطيد التضامـن الطائفي ورفضوا شـمولية الإصلاحيين الليبراليين. وفي السـياق الهندوسي أرادت مثـل هذه الجماعات إحياء عصر ذهبي من الهيمنة الهندوسـية عن طريق العودة إلى ما كانوا يعتبرونه قيما دينية تقليدية. وقد سـعى هذا التفسـير للإصلاح إلى توحيد الفكر والممارسة الهندوسية، وهي مهمة صعبة في ظل غياب أي مؤسسة دينيـة أو اتفاق على القضايـا المذهبية. وبصورة مماثلة، واجـه التأثير البريطاني في مجالات الإصلاح التعليمي والثقافي معارضة واضحة لدى المجتمعات الإسلامية. وقد أدرك المجددون الإسـلاميون الرجعيون (أو المحافظون)، على نهج أقرانهم في منطقة الشرق الأوسـط، فقدان السـلطة السياسية واسـتيلاء البريطانيين باعتباره انعكاسا لفشـل المجتمع في العيش طبقا للتعاليم الإسلامية الصحيحة[4]. واستوجب الإصلاح الذي أيدوه تحرير الممارسـات الإسـلامية من التأثيرات الهندوسية المحلية ورفضوا العديد من أوجه التكيف مع الأفكار الغربية التي وضعها الإسلاميون المحدثون.

عـلى الرغم من أن هذه الجماعات مثلت على نحـو ظاهري عودة إلى التقليد أو الدفـاع عنه، فإن ما كان يحدث في الحقيقة هو إقامة أيديولوجيات على أسـس شـديدة الانتقائية من التقاليد الدينية الأقـدم[5]. وقد رجع ذلك على نحو كبير إلى طبيعة البيئة السياسـية. فتحت الحكم الاسـتعماري البريطـاني، كان يجري تداول السـلطة والاعتراف السياسي بناء على الاهتمامات المنظمة لمن كان في إمكانه تمثيل أحـد المجتمعات (أو عـلى الأقل ادعاء تمثيلـه) بمصداقية. أسـهم ذلك في حدوث

التنافس من داخل المجتمعات بين الليبراليين «الحداثيين» والرجعيين «المجددين» حول الأحقية في تمثيل المجتمع. وصاحب هذا الصراع السياسي جدل ديني حول كيفية تفسير التقليد المشترك. إن حدوث هذا التنافس في سياق المجال الاستعماري العام ساعد على شرح الخاصية الأيديولوجية - والحديثة - للنشاط الديني. كما وضح أيضا القابلية للتعبير عن أوجه الجدل المشار إليها من منظور وطني. وبغض النظر عما إذا كانوا يؤيدون إصلاحا ليبراليا أو سعوا إلى تحقيق نماذج تقليدية من النظام الاجتماعي، فقد تشابهت اللغة والتنظيم لأولئك النشطاء المختلفين على نحو لافت للنظر. وفضلا على ذلك، كان اعتراف المسؤولين بالحكومة ضروريا من أجل شرعية إحدى الجماعات أو غيرها، وبالتالي شرعية أحد تفسيرات التقليد مقارنة بتفسير آخر. ولسوء الطالع، اتجه صانعو السياسات البريطانية آنذاك إلى النظر إلى كل جماعة دينية على أنها دولة منفصلة، وافترضوا وجود مصالح لدى تلك المجتمعات «تختلف عن بقية قطاعات السكان وتتعارض معها»[6].

نشأة القومية الدينية

بدأت المساعي لتنظيم وإصلاح المجتمعات المتنوعة أواخر القرن التاسع عشر، لكن النماذج المتطرفة للطائفية الدينية لم تصبح متأصلة في السياسة الهندية إلا في العشرينيات من القرن الماضي. ومرة أخرى، أقصد بالطائفية المعتقد المتعلق بوجود مصالح اقتصادية وسياسية مشتركة لدى أعضاء أحد المجتمعات الثقافية أو الدينية، وأن تحقيق تلك المصالح يتأتى بالضرورة على حساب مجتمعات أخرى مماثلة في التعريف[7]. إن ما ميز المرحلة الفاصلة هو التقلب ما بين التعاون والتنافس ما بين (وداخل) المجتمعات المختلفة. وكان هناك أيضا كم هائل من التنوع. أسهمت الاختلافات في نظام الطوائف الاجتماعية والطبقات الاجتماعية والأقاليم واللغات في إحداث انقسام بين أتباع كل من الإسلام والهندوسية وصعب النظر إلى هذه الجماعات على أنها مجتمعات حقيقية لها مصالح واهتمامات مشتركة. وفضلا على ذلك، وفي الوقت الذي أظهر فيه كثير من المسلمين والهندوس اعتراضهم على الحكم البريطاني للهند، كان هناك من يؤيده. استغل الحكام المستعمرون هذه الاختلافات وكثيرا ما دخلوا في تحالفات مع النخب من مالكي الأراضي الزراعية وجباة الضرائب

والأمراء وزعماء الأقليات بهدف إضعاف حزب المؤتمر الوطني الهندي. وقد شجعت الحكومة البريطانية أيضا على إضفاء الصبغة الطائفية على المجتمع الهندي كوسيلة للحفاظ على حكمها. ومن خلال تنفيذ سياسات «فرق تسُد»، نجح البريطانيون في تمكين التنظيمات الطائفية على حساب الإصلاحيين الليبراليين.

مثلت تجزئة إقليم البنغال على يد البريطانيين في العام 1905 إحدى المحاولات لتعزيز الاختلافات الدينية. أدى هذا الإجراء إلى تقسيم إقليم البنغال - أكثر المناطق المكتظة بالسكان في الهند آنذاك ومعقل الحركة الوطنية - إلى حكومتين إقليميتين. كان الهدف من وراء ذلك هو إضعاف نفوذ حزب المؤتمر عن طريق تقسيم سكان إقليم البنغال إلى نصفين. كما كان يهدف أيضا إلى تشجيع الطائفية المسلمة من خلال إقامة أغلبية مسلمة شرق إقليم البنغال ترى مصلحتها في الحكم البريطاني. وبالمثل، قدم قانون حكومة الهند للعام 1909 والمعروف بإصلاحات مورلي مينتو Morley-Minto مفهوم جمهور الناخبين المنفصل. منح هذا القانون الهنود فرصة للمشاركة في الحكومة الاستعمارية، لكنه فعل ذلك من خلال التمثيل الطائفي بتوفير مقاعد منفصلة للدوائر الانتخابية المسلمة (التي يمكن أن يصوت عليها المسلمون فقط)، وبالتالي فقد منح وضعا قانونيا للهوية الإسلامية المنفصلة. كما نجح أيضا في تمكين الجماعات المسلمة التي لها أتباع محدودون داخل مجتمعاتهم من تقديم المطالبات نيابة عن السواد الأعظم من المسلمين[8].

أسهمت إصلاحات مونتاغو تشيلمسفورد Montagu-Chelmsford للعام 1919 في توسيع هذه المنظومة من التمثيل الطائفي، حيث أدى التشريع إلى زيادة جمهور الناخبين ووسع من مجال المجالس الإقليمية، ومنح نوعا من الحكومة الذاتية على المستوى المحلي، وعلى الرغم من ذلك أدت إلى توسيع فكرة جمهور الناخبين المنفصلين لكي تشمل السيخ والمسيحيين والهندوس من الطبقة الدنيا. وعلى الرغم من البيانات الرسمية في هذا الشأن، طُرحت هذه الإصلاحات لتأكيد الانقسامات داخل الهند ولإعادة التأكيد على فكرة وجود اهتمامات سياسية منفصلة لدى الجماعات الدينية والثقافية المختلفة مقارنة باهتمامات المجتمعات الأخرى. وقد صُممت أيضا هذه الإصلاحات بهدف تعزيز المصالح المرتبطة بالوضع الراهن وتعزيز الحجة البريطانية بأن التنوع الموجود داخل الهند لم يمثل على نحو

جيد في حزب المؤتمر الوطني. ساعد إجراء التعداد المنتظم على ظهور الطائفية عن طريق تشكيل مجموعة من الهويات الجماعية التي لم تكن واضحة قبل ذلك[9]. أصبحت هذه الفئات المختلفة الأساس للتوظيف في الحكومة والتعليم، وأخيرا، التمثيل السياسي.

على الرغم من تشجيع السياسة البريطانية وتسييسها مثل هذه الانقسامات، فقد حظيت الطائفية الدينية أيضا بجمهور محلي من الناخبين. حيث كان ذلك متأصلا في معارضة النخب من مالكي الأراضي الزراعية لنوع التغيير الذي أيده وناصره الوطنيون العلمانيون والليبراليون. وانجذبت هذه النخب التقليدية إلى تفسيرات عرقية للقومية لدعم النظام الاجتماعي الذي يتحدد من خلال النظام الهرمي والأفضلية الطائفية. وعلى الرغم من التعبير عن ذلك من منظور الاهتمامات الطائفية المشتركة، فقد كان الأمر ضمنيا هو المحافظة الاجتماعية التي أسهمت في حماية الوضع الاقتصادي لكبار مالكي الأراضي. وبالتالي، استحضر الزعماء الرجعيون الدين - والمفاهيم والأفكار العرقية للقومية - من أجل تصوير مصالحهم الخاصة كأنها تمثل مصالح المجتمع الأكبر. وأسهم ظهور ضغط شعبي في بناء هذا التوجه عن طريق نقل الأفكار المتعلقة بالأفضلية العرقية إلى جمهور أوسع نطاقا. كان ذلك أيضا بمنزلة تحرك بعيدا عن السياسة التقليدية المبنية على النخب نحو سياسة جديدة عُرفت بـ «خلق الرأي العام (الجماعي) وحشده»[10].

تمهيد للاستقلال

أرشد الخطاب السياسي الذي ظهر في العقود الأولى من القرن العشرين من خلال عدد متنوع من الرؤى المتنافسة حول مستقبل الهند. حيث نجد أن أحد طرفي السلسلة يتضمن المذاهب الطائفية المتنافسة المتعلقة بالقومية الهندوسية والقومية المسلمة وقومية السيخ. وأكدت هذه التوجهات المفهوم الجماعي أو العرقي للهوية المشتركة، ونظرت على نحو متزايد إلى مصالحها الطائفية على أنها تتعارض مع مصالح الآخرين. لقد اتجهوا إلى مساندة الأنماط التقليدية للهرم الاجتماعي ووجدوا دعمهم الرئيسي بين النخب من مالكي الأراضي الزراعية والتجار الأثرياء وحكام «الولايات الأميرية» في الهند. وفي الطرف الآخر من

السلســلة، كان صعود القوميــة الهندية المركبة، التي خرجت من تشــكيلة من التوجهات الليبرالية - علمانية ودينية - ووجدت أقوى تعبير لها من خلال حزب المؤتمر الوطني الهندي.

ومــع ذلك، لم تكــن أوجه الجدل الواضحــة داخل السياســة الهندية موجودة بــين المجتمعات لكنها كانت من داخلها. على ســبيل المثال، كان المجتمع الهندوسي منقســما ما بين ثلاثة توجهات مســتقلة مطلع عشرينيات القــرن الماضي: القومية العلمانية، والتقليدية الهندوســية، والطائفية الهندوســية[11]. كان لهذه الجماعات أُسس مختلفة من الدعم السياسي واختلافات حادة حول تفسيراتهم لكل من التقليد الديني والهوية القومية. على ســبيل المثــال، اتجه القوميون العلمانيون نحو تجنب التوجهــات المحدودة المتعلقة بالجماعتين الأخيرتين، وســاندوا رؤية كوزموبوليتانية للقومية الهندية. لقد أيدوا التعاون ما بين الطوائف وآمنوا بأن الهوية القومية للهند في المســتقبل ينبغي ألا تعتمد على الانتماء الدينــي. وعلى الرغم مما حمله معظم الوطنيين الليبراليين من عداء للدين، فهناك بعض الأفراد، مثل المهاتما غاندي، الذين اتخذوا هذا الموقف من منطلق ديني[12]. أكد تفســير غاندي للهندوســية تسامحها التاريخي مع التنويع وتأصُّل أســاليب «الســاتياغراها» (تعني حرفيا «قوة الحق»، وكان عدم اللجوء للعنف جزءا لا يتجزأ منها) في الأفكار الهندوسية المتعلقة بمقاومة الظلم. وكانت صورته كزاهد هندوسي عنصرا أساسيا لسلطته المعنوية[13].

وعلى الرغــم من ذلك، كان هناك انشــقاق ملحوظ ما بــين الجناحين الليبرالي والتقليدي داخل حزب المؤتمر. اتســم جنــاح التقليديين الهندوس، الذي ضم بعض الأفــراد مثل لاجبات راي، ومادان موهان ماليفيا، وســاردار باتيــل (وزير الداخلية في المســتقبل) بالتحفظ اجتماعيا ودينيــا وكانت تربطهم علاقات قوية بالنخب من مالكي الأراضي الزراعية. كانوا أقل تأثرا بالغرب مقارنة بالكثير من أقرانهم الليبراليين، وشجعوا استخدام اللغة الهندية كلغة قومية، وأيدوا القوانين التي تحظر ذبح البقر أثناء صراعهم لنيل الاســتقلال. وقــد اختلف كثيرون منهم مــع تأكيد غاندي عدم اســتخدام العنف، حيث كانوا أيدوا منظورا يتسم بمزيد من المواجهة والنضال ضد كل من المســلمين والبريطانيين[14]. ورفض أيضا التقليديون مظاهر الاستعطاف التي أظهرهــا الليبراليون تجاه المجتمع المســلم - وهو اتجاه اعتــبره الكثيرون تهدئة -

حيث كانوا يؤكدون بدلا من ذلك التضامن الهندوسي كأسـاس للفعالية السياسـية. وكان العديد من التقليديين داخل حزب المؤتمر أعضاء في تنظيمات طائفية على نحو واضح مثل تنظيم «مهاسابها» الهندوسي[15].

تنظيم «المهاسـابها» هو جماعة وطنية هندوسـية تأسست في العام 1915، وظهـرت مرة أخرى بأسـلوب أكثر توكيدا في أعقاب الاضطرابـات الطائفية التي حدثـت في 1922 - 1923. وكان «فينايـاك دمـودار سـفركار» - رئيس تنظيم «المهاسـابها» في الفترة بين عامي 1937 و1942 - شـخصية محورية فيما يتعلق بتطوير الأفكار التي ارتبطت بالأصولية الهندوسية الحديثة. وقد شُكلت الجماعة سياسـيا تحت رئاسته، واشـتركت في الانتخابات، وقدمت نفسـها بديلا لكل من حزب المؤتمر والعصبة الإسـلامية (أهم حزب سـياسي مسـلم). كما عبر سفركار عـن القاعدة الأيديولوجيـة للقومية الهندوسـية في كتابـه: «**هندوتفا: من هو الهنـدوسي؟**» **Hindutva: Who is a Hindu?**. وبينـت الرؤية التي عبر عنها **سـفركار** في كتابه «هندوتفا» مبنية على مفهوم الهوية الهندوسية المستوحاة على نحـو كبير من القوميـات العرقية لأوروبا[16]. كانت حجته الرئيسـية تتركز في أن الهندوس يشـكلون أمة وجنسـا متميزا (**جاتي**)[*]. كما تحدث سفركار أيضا عن «العـصر الذهبي» الفيدي، حيـث ازدهر المجتمع الهنـدوسي، وهي الفترة التي أوحى فيها الله «لشـعبه المختار» عن المعرفـة الكاملة لكتاب «الفيدا» (الكتاب المقدس للديانة الهندوسية القديمة). وعلى الرغم من تزاوج السكان الأصليين وهم الآريون بمن هم غير آريين، فقد نتج عن ثقافتهم وسلالتهم الأمة الهندوسية. ومن هذا المنطلق، الهندوسي هو شـخص لديه شـعور بالاتحاد مع الهندوس الآخرين من خلال هؤلاء الأسـلاف القدامى وهو الذي نظر إلى الهند على أنها وطن الآباء والأجداد (**بيتريبهو**) والأرض المقدسة (**بنيابهو**)[17].

ظهر تنظيم طائفي ثان أثناء هذه الفترة وهو راشتريا سوايامسيفاك سانغ (RSS) الذي تأسـس العـام 1925. ذاع صيته تحت قيادة زعيمـه الأول ك. ب هيدغوار في جميع أنحاء شـمال الهند، على الرغم من أنه لم يعـبر عن رؤيته ومذهبه إلا لاحقا، تحت زعامة أم. س. غولواكر. وبصفته متأثرا بكتاب «**هندوتفا**» الذي كتبه سـفركار،

(*) جاتي تعني آلاف العشائر والقبائل والمجتمعات الموجودة في الهند [المترجم].

كان التركيز الرئيسي لتنظيم راشــتريا سوايامسيفاك سانغ هو تحويل المجتمع الهندي من خلال إعادة تفســير الثقافة الهندوسية. كانت الخصائص المحددة الأولى لتنظيم راشــتريا سوايامسيفاك سانغ هي تنظيمه العسكري ومشــاعره المناهضة للمسلمين والزهد الذي تميز به أتباعه. كما ســعى أيضا إلى غرس الروح الهندوسية الشجاعة في نفوس كوادره من الشــباب. وعلى الرغم من كون تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ حركة اجتماعية أكثر من كونه حزبا سياسيا، فقد توافق مع زعماء تنظيم «المهاسابها» على رؤية طائفية للهوية القومية. كان هذا جليا في كتاب غولواكر الذي كتبه في العام 1939 بعنــوان « **نحن أو أمتنا المُعرفــة» We, or Our Nationhood Defined**.

وعلى الرغم من الانجذاب الظاهري لكل من تنظيم راشــتريا سوايامســيفاك ســانغ وتنظيم «المهاســابها» إلى التقليد، فقد كانت أفكارهما متســقة مع سياســة اليمين في الثلاثينيــات مــن القرن المــاضي[18]. وكانت النخب المحافظة (كل من المســلمين والهندوس) ممانعة تاريخيا للمشــاركة في السياسة القائمة على التكتلات، بما أن مثل تلك الحركات كانت ترتبط عادة بالراديكالية اليســارية. ومع ذلك، وأثناء الثلاثينيات مــن القــرن الماضي، قدمت الحــركات الوطنيــة في ألمانيا وإيطاليا وإســبانيا نموذجا للشــعبية اليمينية التي تأثر بها وحاكها كل من الهندوس والمسلمين. وهذا ما جعل نهرو يقر بأن الوطنيين الهندوس كانوا يمثلون «النسخة الهندية للفاشية»[19].

وبالمثل، انقســم النشطاء المســلمون بين التوجهات الليبرالية والطائفية في أثناء الثلاثينيــات من القــرن الماضي. وعلى الرغم من التوتــرات الدائرة ما بين الأديان في منتصــف العشرينيات، قــام عدد كبير من المســلمين بدعم حــزب المؤتمر الهندي الوطني وناصروا رؤية علمانية لمستقبل الهند. بينما أيد عدد قليل للغاية إقامة دولة منفصلة. وعلى ســبيل المثال، تحالف علماء الدين التابعون لجمعية العلماء - وهي تنظيم ديني تأســس في مطلــع العشرينيات - مع المســلمين الليبراليين والعلمانيين الذيــن كانت تربطهــم علاقة بحزب المؤتمــر، وتحالف أيضا طلبــة جامعة عليكرة وجامعة «ملية إســلامية» (الجامعة الوطنية المسلمة) التي تتخذ مدينة دلهي مقرا لها. وقد أبدت هذه الجماعات المســلمة المختلفــة دعمها للقومية الهندية المركبة، وعملت مع نشــطاء حزب المؤتمر في معارضتهم للمبادرة البريطانية بشــأن الإصلاح الدســتوري (لجنة سايمون لعام 1928 - 1929)[20]. واشــترك العديد منهم أيضا في

حمـلات العصيان المدني التي تزعمها حزب المؤتمـر في العام 1930 - 1931. وروج للإسـلام غير الطائفـي على نحو واضح داخـل جامعة «ملية إسـلامية»، ونظرا إلى تأثرها بـ غاندي ورابندرانات طاغور، كرسـت الجامعة جهودها لمزيد من الفهم ما بين الثقافات وقدمت تفسـيرا ليبراليا أو «عصريا» للإسـلام. وكان ذلك هو السـبب الـذي جعل «محمد علي جنـاح» وأعضاء آخرين من العصبة الإسـلامية ينتقدون رؤسـاء الجامعة على تحولها إلى «معقل هندوسي» يهدد الوجود الحقيقي للإسـلام في الهند[21].

جسـدت العصبة الإسـلامية روح الطائفية داخل المجتمع الإسلامي، على الرغم مـن أنها أيضا ترددت حول اتخاذ موقف من أهمية التعاون الهندوسي - المسـلم. تعاونت الجماعة على نحـو دوري مع حزب المؤتمر الهندي الوطني على الرغم من اسـتقلال قيادتها عن الحركة الوطنية. أكدت العصبة الإسـلامية أيضا على الطبيعة المسـتقلة للمجتمع المسلم واهتماماته المنفصلة كأقلية. وعلاوة على ذلك، اعتمدت أنشـطة العصبة الإسلامية على الأفكار المتعلقة بأن المسـلمين يحتاجون إلى تنظيم أفضـل من أجل الدفاع عـن مصالحهم وأن العصبة الإسـلامية وحدها هي الممثل الحقيقي للمجتمع المسـلم[22]. وعلى الرغـم من أن ذلك لم يمنع الحزب من العمل مـع حـزب المؤتمر في العشرينيات، فقـد أصبح مثل هذا التعـاون واهيا في الوقت الذي اكتسـبت فيه العناصر الرجعية للتنظيم مناصب ذات نفوذ. وكان هناك عداء متصاعـد وواضح ما بين العصبة الإسـلامية وحزب المؤتمر بشـأن عـدد متنوع من القضايا طوال فترة الثلاثينيات من القرن الماضي.

إن أحد الأمور الرئيسـية التي تدعو إلى القلق بالنسـبة إلى المجتمع المسلم هو عدم رغبـة قيادة حزب المؤتمر لمواجهة الطائفية الهندوسـية. ولم تسـاعد حقيقة قيادة أعضاء بارزين بحزب المؤتمر لتنظيم «المهاسابها» في حل هذا الموقف، وكذلك لم تسـاعد الأنشـطة المناهضة للمسـلمين لزعماء حزب المؤتمر الإقليميين. أسهمت الأحـداث التي أحاطـت بانتخابات العـام 1937 في المزيد من هـذا الاحتقان. في أثناء هذه الانتخابات، فشـلت العصبة الإسـلامية في الفوز بربع المقاعد المخصصة للمرشحين المسـلمين[23]. وفضلا عن ذلك، أكدت إحدى المحاولات الفاشلة لتشكيل حكومـة ائتلافية داخل الأقاليم المتحدة لمعظم الزعماء المسـلمين عزم حزب المؤتمر

على إخضاع المجتمع المسلم للمصالح الهندوسية. وقد أدى هذان التوجهان إلى تبني العصبة الإسـلامية سلوكا أكثر مواجهة وطائفية. ومن خلال الهجوم على ما قيل إنها سياسـات مناهضة للمسلمين داخل الأقاليم التي يحكمها حزب المؤتمر، سعى جناح وأعضاء آخرون من العصبة الإسـلامية إلى غرس الخوف من السـيطرة الهندوسـية مستقبلا في الهند إذا أصبح حزب المؤتمر هو الحزب الحاكم. فقد زعموا أن الإسلام في خطر وأن المسـلمين يواجهون اضطهادا دينيا تحت الحكم الهندوسي. وصور أعضاء العصبة الإسـلامية حزب المؤتمر على أنه تنظيم ديني، وذكروا «أنه في ضوء الخبرات السابقة، فلا جدوى من توقع أن يطبق حزب المؤتمر المعاملة العادلة والمنصفة»[24].

سـاعدت سياسات حزب المؤتمر على المسـتوى الإقليمي أيضا في إعادة تنشيط الدعم لمصلحة العصبة الإسـلامية، حيث شعر مُلاك الأراضي من المسلمين وأصحاب المهن الحضرية بالقلق تجاه وضعهم ضمن النخب وكيفية تأثر ذلك عقب الاستقلال. شعر مُلاك الأراضي من المسلمين بانزعاج شديد، مثل أقرانهم من الهندوس، من جراء حـركات الفلاحين والدعم الذي كان يجده الإصلاح الاجتماعي في حزب المؤتمر. وقد «اندفـع العديد من مُلاك الأراضي الزراعية إلى العصبة الإسـلامية لإحباط «التهديد البلشـفي»» الذي مثله حـزب المؤتمر[25]، وذلك تحديدا بعـد تمرير حكومة حزب المؤتمـر القانون الذي قـضى بحماية حقوق الفلاحين داخـل الأقاليم المتحدة. وعن طريق التحالف مع النخب الثرية، وجدت العصبة الإسـلامية مصادر جديدة للدعم وحلفاء من أصحاب النفوذ. كما ساعد ذلك أيضا على دعم الشعبية اليمينية الناشئة للعصبة. وبالتعلم من أخطاء الماضي، تخلصت العصبة الإسلامية من صورتها المرتبطة بالأعيان والنخب وإسـتراتيجياتها الدسـتورية، وعدلت من نفسها لكي تصبح حزبا جماهيريا. ومن خلال استمالة الدلائل الإسلامية والإشارة إلى الهيمنة السابقة للإسلام داخل شـبه الجزيرة الهندية واسـتغلال مخاوف المجتمع المسـلم، أخذت العصبة الإسلامية على عاتقها إقامة دولة إسلامية جديدة.

أتت الزيادة الكبيرة في الطائفية الإسلامية بثمارها في مطلع الأربعينيات من القرن الماضي عندما صعد جناح والعصبة الإسـلامية ليصبحا المتحدث الرسـمي للمجتمع المسلم. وسرعان ما اكتسبت فكرة المسلمين كأمة منفصلة أهمية أكبر وأصبح مطلب الدولة المنفصلة جزءا رئيسـيا من برنامج العصبة الإسـلامية[26]. وعلاوة على ذلك،

صُور الخلاف مع حزب المؤتمر على أنه صراع ما بين الإيمان والكفر. وبالمثل، كانت هناك مساعٍ مدبرة لتشويه سمعة علماء الدين من مؤيدي حزب المؤتمر ومسلمين ليبراليين آخرين دعموا القومية الهندية العلمانية، كما جرى التشهير العلني بالعلماء المسلمين المبجلين الذين اختلفوا مع العصبة الإسلامية نظرا إلى آرائهم وصفوا بخونة للإسلام. كان هذا هو السياق الذي نتج عنه الاستقلال والانقسام. وعندما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، لم يكن لدى إنجلترا الرغبة أو القوة للاحتفاظ بسيطرتها على الهند. وفي الوقت الذي بدأ فيه الجدل حول مستقبل شبه القارة الهندية، اندلعت أحداث شغب خطيرة في مدينتي كلكتا وبيهار بواسطة مؤيدي الطائفتين المسلمة والهندوسية، وخلفت ما يزيد على اثني عشر ألف قتيل. نجحت أعمال العنف في تحقيق الهدف المرجو منها بتقويض الترتيب الدستوري الذي كان من المخطط أن يحتفظ بوحدة أراضي الأمة ويستبعد كل الخيارات التي تؤدي إلى الانقسام. وفي أغسطس العام 1947، انسحب الإنجليز من شبه القارة الهندية، وتم وأسست دولتا الهند وباكستان باعتبارهما دولتين منفصلتين.

عصر نهرو: تعريف النظام العلماني

الإجماع في الآراء بشأن نهرو

في أعقاب الحرب العالمية الثانية، واجهت الهند - مثل مصر - مهمة إعادة الالتحام الاجتماعي والسياسي للدولة حديثة الاستقلال. ما جعل هذه المهمة أكثر صعوبة هو الانقسامات المتزايدة داخل حزب المؤتمر الذي أُعيد تأسيسه رسميا كحزب سياسي في دولة الهند المستقلة[27]. ونالت الهند استقلالها، ولكن كان هناك إجماع بسيط في الآراء - سواء من داخل حزب المؤتمر أو من خارجه - بخصوص طبيعة وأساس هذه الدولة الجديدة. وعلى الرغم من تركيز معظم الجدل السابق على قضايا الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، كانت أحد مصادر القلق الأكثر إلحاحا هو التساؤل بخصوص الدين والحياة العامة. هل سيعكس النظام الاجتماعي الجديد المُثل العلمانية للقومية الهندية، أم هل سيتم تعريف الدولة (والأمة) الهندية الجديدة على طول خطوط دينية، إقرارا لقضية باكستان؟ وبعبارة أخرى، لماذا يُحرم الهندوس من مكانة بارزة داخل النظام السياسي الجديد في الوقت الذي

حصل فيه المسلمون على دولتهم؟ كانت الإجابة التي ظهرت في السنوات الأولى للاستقلال إجابة براغماتية. حيث شعر نهرو، رئيس الوزراء آنذاك، وزعماء آخرون من حزب المؤتمر بأن الحاجة الأكثر إلحاحا للجمهورية الجديدة هي القضاء على الانقسامات الطائفية واللغوية التي عملت على تفريق المجتمع السياسي الوليد. وبما أنه لا يمكن ضمان تحقيق الوحدة، أصبح غرس بذور هوية قومية مشتركة بمنزلة أولوية عظمى. وبالتالي، كان البديل العلماني لقاعدة أكثر قابلية للتطبيق بهدف تحقيق الوحدة الوطنية.

وعلى الرغم من ذلك، كانت العقبة الرئيسية أمام رؤية نهرو العلمانية هي الدعم المستمر للأفضلية الطائفية التي ارتبطت ببعض التنظيمات مثل تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وتنظيم «المهاسابها». فبالنسبة إلى هذه الجماعات، يُنظر إلى بناء قومية هندوسية عضوية وإقامة دولة هندوسية على أنها أساسيات ضرورية لإشباع الرغبات الذاتية المتعلقة بالمجتمع. وبالتالي استوجب تعريف الأمة صراعا محتدما ما بين القوى المتبارية داخل المجتمع الهندي. نوقشت هذه القضايا الأساسية داخل الجمعية التأسيسية لوضع مسودة دستور الهند ما بين العام 1946 حتى العام 1949. وعلى الرغم من سيطرة أعضاء حزب المؤتمر الهندي الوطني على الجمعية التأسيسية، تضمنت الحركة (التي أصبحت حزبا الآن) تنوعا واسعا من الآراء. ونتيجة لذلك، عكست أوجه الجدل التي دارت داخل الجمعية الخلافات داخل الحزب والتي سبقت مناقشتها. وعلى الرغم من أن نهرو قد سبقت له قيادة أحد أجنحة حزب المؤتمر الذي أيد بشكل واضح دولة تنموية علمانية واشتراكية، فقد واجه مقاومة من الأعضاء الآخرين ضمن نخب الحزب، وهو الأمر الذي وصل إلى آراء الطبقة العليا من التقليديين الهندوس الذين عارضوا كلا من عملية الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والتزام نهرو بالعلمانية. ولكن مؤيدي نهرو سيطروا على الجمعية التأسيسية وتمكنوا من تشكيل الدستور الجديد.

تم تعريف الإجماع المؤيد لنهرو الذي ظهر نتيجة لهذا الجدل من خلال العديد من العناصر المتشابكة، كان أولها التأكيد الذي وضعه الدستور على الحوكمة الديموقراطية والاقتراع العام وحقوق الإنسان الأساسية. وتمثلت الخاصية الثانية في الالتزام بعملية الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي واستئصال الفقر. وعلى الرغم

من وجود انقسـامات مبكرة ما بين غاندي ونهرو حول طبيعة الاقتصاد المسـتقبلي للهند، فقد ظهر إجماع في الآراء أدى إلى دعم رؤية نهرو المتعلقة بالتنمية الصناعية الحديثة[28]. تكونت هذه الرؤية من برنامج للتنمية الاقتصادية التي ترعاها الدولة متمثلا في النموذج الاشتراكي المتعارف عليه أثناء هذه الفترة الزمنية. واشتملت هذه الركيـزة للنظام الجديد على تدخل الحكومـة في الاقتصاد ووضع برنامج يهدف إلى إعـادة هيكلة القطـاع الزراعي. كما عملت حالة التنمية على توجيه الاسـتثمار في الصناعـات الثقيلة (مثل التعدين والطاقة وصناعـة الأدوات المعدنية والمحركات)، وتوفير رقعة واسـعة من الخدمـات العامة (مثل التعليم ووسـائل النقل والرعاية الصحية)، وتنفيذ منظومة تصاعدية لجني الضرائب.

وعـلى الرغم من أن الأولويـة الممنوحة للتنمية الاقتصادية قد عكسـت رغبة نهـرو في إقامة مجتمع أكثر مسـاواة، فقد نظر إليها أيضـا على أنها عنصر جوهري لإيجاد حلول لمعظم القضايا الاجتماعية داخل الهند، حيث يساعد النمو الاقتصادي السريع على اسـتئصال الفقـر، بينما يحقق تطوير الدولة لتوفير الرفاهية لشـعبها المتطلبات الضخمة للسـكان. تمثلت المقدمة المنطقية الرئيسية لهذه السياسات في الإيمان بـأن التفرقة الطبقية والتمييز الجنسي، والأمية، والانقسـام الطائفي ترتبط جميعها بالحرمان الاقتصادي والفقر. وبرفع مستوى المعيشة، يُفترض أن العديد من هذه المشكلات - تحديدا المشكلة الطائفية - سوف تصبح أقل إلحاحا. باختصار، إن النجاح في إقامة مجتمع أكثر مسـاواة يعني أيضا بناء مجتمع أقل انقساما. وبالتالي، فإن المساعي المراد منها تغيير شكل العلاقة ما بين مُلاك الأراضي والمستأجرين، ومنح حقـوق العمال، وإصـلاح هيكل ملكية الأراضي كان المقصـود منها تحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية. ونتيجة لذلك، تشـابكت عمليـة التكامل الوطني وبناء الأمة على نحو كبير مع قضايا العدالة الاجتماعية والإصلاح الاقتصادي[29].

وهناك خاصية ثالثة للإجماع المؤيد لنهرو تتمثل في توجهه العلماني. فبالنسـبة إلى نهـرو، ينبغـي أن يُبنى النظـام الجديد على عدم التفرقـة في معاملة قطاعات السـكان من الأقليات. والسر وراء مثل هذا التسـامح، من وجهـة نظره، هو حالة الحيادية في شـؤون الدين والعقيدة. لم تعتزم الحكومة أن تكون معادية للدين، بل أن تقف على مسافة واحدة من كل التقاليد الدينية، وألا يرتبط الوضع المدني، سواء

بالإيجاب أو بالسلب، مع الانتماء إلى أحد المجتمعات الدينية أو غيرها. ومن هذا المنطلق، كان المقصود من العلمانية عدم التفرقة. وطبقا لوصف نهرو، «نحن نطلق على دولتنا دولة علمانية. قد لا تكون كلمة علمانية وصفا جيدا ولكننا نستخصها تطلعا منا لما هو أفضل فقد استخدمنا هذا المصطلح. ماذا تعني هذه الكلمة تحديدا؟ من الواضح أنها لا تعني مجتمعا تجري فيه إعاقة وإحباط الدين. إنها تعني حرية الدين والضمير، بما في ذلك الحرية لأولئك ممن لا دين لهم. وتعني أيضا الممارسة الحرة لجميع الأديان، على ألا تتدخل في شؤون البعض، أو في المفاهيم والأفكار المتعلقة بدولتنا»[30].

وعلى الرغم من ذلك، فقد حملت العلمانية التي دعا إليها نهرو تشككه في الدين، واعتقادا ضمنيا بأن معظم العلل الاجتماعية - نظام الطبقات، والتقليل من شأن المرأة، والفقر - كانت مرتبطة بوجهة النظر الدينية السائدة للغاية في الهند. ومن ثَم، وعلى الرغم من الدعم العلني لفكرة العلمانية باعتبارها حالة حيادية، فقد تضمنت العلمانية التي وضعها نهرو اعتقادا بضرورة تضاؤل الدين كقوة اجتماعية. وطبقا لهذا الرأي، اعتمدت التنمية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع - ألا وهي تحديثه - على إبعاد الدين إلى المجال الخاص وتضييق الخناق بفاعلية على تلك التنظيمات التي روجت للأفكار الطائفية[31].

جاءت الأهمية القصوى لهذه القضية من اشتداد قوة التوجهات الطائفية في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي. قتل خمسمائة ألف قتيل أثناء عملية الانقسام وشرد أكثر من اثني عشر مليونا (منهم ستة ملايين هندوسي من باكستان). كما أدت أعمال العنف إلى جعل المجتمع بأكمله يعيش في حالة من التوتر، خصوصا الأربعة والعشرين مليون مسلم الذين قرروا البقاء في الهند. وفضلا عن ذلك، نظم الوطنيون الهندوس حملات نشطة ومناهضة للمشروع العلماني وعارضوا المحاولات التي كانت تسعى إلى ضمان حقوق الأقليات، وإقرار «وثيقة قوانين الهندوس»، وإرساء العناصر الأخرى من النظام العلماني[32]. ومع ذلك، لم تنجح هذه المعارضة بفضل جهود نهرو في مواجهة كل من خُطب وأنشطة التنظيمات الطائفية. استخدم نهرو ومؤيدوه الإذاعة والمنتديات العامة على نحو واسع لتشجيع التسامح الديني وتصوير التآلف ما بين الطوائف على أنه القيمة الرئيسية لحزب المؤتمر. ولم يتردد

نهرو في اســتخدام سلطة الدولة لتضييق الخناق على أتباع الطائفة الهندوسية. على سبيل المثال بادر بإضعاف إحدى المحاولات لتسييس نزاع نشب في العام 1949حول مســجد بابري في مدينة أيوديا - الذي يزعم البعض أنه قد بُني على مســقط رأس إله الهندوس راما - بإلقاء القبض على أعضاء من تنظيم «المهاســابها» وآخرين من المتورطين في التصعيد.

واجــه نهرو أيضا معارضة من التقليديــين الهندوس من داخل حزبه، حيث كانت طائفــة التقليديين متعاطفة مع أتباع الطائفة الهندوســية ودعواتهم لوجود صلة أكثر وضوحا بــين الدين والهوية القوميــة. كما اختلف التقليديون مع نهرو بشــأن قضايا باكســتان وكشــمير ومعاملة المســلمين الذين لم يغادروا الهند[33]. وعلى الرغم من أن نهرو كان عازما على إقامة مجتمع يحمي حقوق الأقليات، فقد جادل التقليديون بأن الحكومة الجديدة عليها أن تولي اهتماما أكبر لطموحات الأغلبية الهندوسية. وقد أشار ســاردار باتيل، وزير الداخلية، إلى أنه في حالة اتخاذ حزب المؤتمر توجها «هندوســيا» على مثل هذه التساؤلات، فسوف يتمكن من اكتساب دعم النشطاء في كل من تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وتنظيم «المهاسابها». وفي إحدى الخُطب التي ألقاها باتيل في العام 1948، طــرح هذه الآراء مجادلا بأن الوطنيين الهندوس يمثلون جمهورا مهما من الناخبين الذين يمكن (وينبغي) استقطابهم داخل حزب المؤتمر[34].

كان هنــاك العديــد من العوامل التي ســهلت على نحو كبير قــدرة نهرو وحلفائه على التصدي لمثل هذه التحديات والســيطرة على الجمعية التأسيســية. وكان أول هذه العوامــل حركة الاســتقلال وما أظهرتــه وحملته من شرعية، حيث اســتمر التزام حزب المؤتمر تجاه إطار العمل الدســتوري العلماني أثناء الحكم البريطاني في تشكيل جزء كبير من الجدل الذي دار عقب الاســتقلال. وتمثل العامل الثاني في أعمال العنف والخســائر البشريــة التي صاحبت فترة الانقســام. وعلى الرغم من أن أحداث الشــغب وعمليات القتل ذات النطاق الواســع قد فاقمت من حجم التوترات الطائفية، فقد وضحت أيضا أخطــار التطرف الديني. وثالثا، أدى اغتيال غاندي في العام 1948 على يد أحد الوطنيين الهندوس إلى نزع الشرعية من الهدف الذي سعوا إلى تحقيقه على نحو كبير. قُتل غاندي على يد ناتورام غودسي رميا بالرصاص، وهو عضو سابق في تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، الذي كانت لديه صلات تربطه بسفركار زعيم تنظيم الماهاسابها[35]. زعم غودسي

أن غاندي قد خان الديانة الهندوسية باهتمامه بمخاوف المسلمين، والأكثر من ذلك أنه كان مسؤولا عن الانقسام الذي حدث في الهند، ونظير تلك الأفعال كان قتل غاندي عملا شرعيا[36]. جاء رد فعل المجتمع الهندوسي خليطا بين الصدمة والفزع. ففي مناطق مثل ماهاراشترا سبب قتل غاندي اندلاع أعمال العنف المناهضة للبرهمانية(*) بسبب الارتباط المتسق بين الوطنيين الهندوس والطبقة العليا من البرهمانيين. كما نتج أيضا عن عملية الاغتيال تعزيز موقف العلمانيين. أصدر نهرو – الذي كانت لديه تحفظات من زمن بعيد على تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ ومعتقداته الطائفية - أوامره الفورية بحظر التنظيم وإلقاء القبض على العديد من زعمائه[37]. ومنعت الحكومة إنشاء أي تنظيم يؤيد علنا الكراهية والعنف الطائفي، بحجة أن الاقتتال الهندوسي يشكل تهديدا للجمهورية الجديدة. وبناء على ذلك، أجبر تنظيم الماهاسابها مؤقتا على إيقاف العمل السياسي الحزبي وأضعف موقف تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ على نحو كبير.

وعلى الرغم من كل ذلك، استمرت التوترات بين القيادة العلمانية والقوى الطائفية المتنوعة. تركزت إحدى نقاط الخلاف على رفع الحظر المفروض على تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ. وقد خاطب غولواكر، زعيم تنظيم «راشتريا سوايامسيفاك سانغ»، كلا من نهرو وباتيل كتابة يحثهم على وضع حد للحظر المفروض بحجة عدم وجود دليل مباشر يربط التنظيم باغتيال غاندي. وفضلا عن ذلك، وفي إحدى الرسائل، ناشد باتيل لإدراك مصالحهما المشتركة وطلب إقامة تحالف بين حزب المؤتمر وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، معارضة لليسار[38]. وعلى الرغم من تعاطف باتيل مع موقف غولواكر، ظل «نهرو» معارضا للأمر على نحو متشدد، حيث شعر نهرو بالقلق الشديد من التوجه الجهادي لتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، واعتبره بمنزلة تهديد للحكومة. ومع ذلك، استمرت المفاوضات السرية بين باتيل وزعيم تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، وصوتت لجنة عمل تابعة لحزب المؤتمر لرفع الحظر والسماح لأعضاء تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ بالانضمام إلى حزب المؤتمر في العام 1949. وقد أشعل التصويت، الذي أجري، بينما كان نهرو خارج البلاد، خلافا بين مؤيدي باتيل الذين أجازوا التصويت وأولئك من مؤيدي نهرو الذي عارضوه. وفي النهاية أبطل التصويت.

(*) البرهمانية هي ممارسات ومعتقدات دينية بين الهندوس المتشددين، تستند إلى الطبقية. [المترجم].

كانت هناك نقطة خلاف أخرى حول الجدل المتعلق بإعادة بناء معبد سومنات في مدينــة غوجــارات. وأيــد كل مــن باتيــل وك . أم مانشي، عضو ســابق بتنظيم الماهاســابها عمل وزيرا ينتمي إلى حزب المؤتمر، أعمال ترميم هذا المعبد الذي كان قد تعرض لهجوم من المســلمين، على ما يبــدو، في أثناء عصر المغول[39]. وكان دعم مانشي للمشروع شعبيا على نحو كبير خاصة بالنسبة إلى من رأوا ترميم المعبد بمنزلة تأكيــد على الحكم الهندوسي. كانت لذلك أهمية خاصــة نظرا إلى أن المنطقة التي يقع فيها المعبد كانت في الأصل ولاية أميرية (ولاية جوناغاد) حاول زعيمها المســلم الانضمام إلى دولة باكستان دون جدوى. ومع ذلك، ظلت عملية إعادة تشييد المعبد أمــرا مثيرا للجــدل. وعلى الرغم من جدل باتيل بأن عملية ترميم المعبد «ســتكون تشريفا وتولد إحساســا بالفخر لدى السواد الأعظم من الهندوس»، شعر الوطنيون الليبراليون بأنها قد ساهمت في إضعاف القاعدة العلمانية للجمهورية الجديدة[40]. ورأى العلمانيون أن الأموال العامة ولا يجوز أن تستغل لمثل هذه الأغراض الطائفية على نحو واضح، ورأى كثيرون من بينهم نهرو عدم الجدوى من حضور رئيس الهند راجندرا براســاد مراسم الافتتاح. جرى التوصل إلى حل وسط بحضور براساد مراسم الافتتاح بصفته مواطنا عاديا وليس بصفته الرسمية كرئيس للدولة[41].

شــكل انتخاب برشــوتام داس تاندون لرئاســة حزب المؤتمر تصعيدا آخر لوتيرة الخلاف حول هذا الموضوع. في أغسطس 1950، انتُخب تاندون بمساندة باتيل رئيسا للحزب في إطار تنافس محتدم. وكان ســبب معارضة نهرو لتاندون هو ميول الأخير الطائفيــة[42]، وأصبــح الانتخاب في حــد ذاته رمزا للصراع بــين الليبراليين العلمانيين والوطنيين الهندوس. ســاند أعضاء الحزب الذين قدموا دعمهم لتنظيم الماهاســابها وتنظيم راشــتريا سوايامسيفاك سانغ رئاسة تاندون للحزب، بينما قام نهرو وحلفاؤه بمعارضته[43]. وإدراكا لأهمية الحفاظ على ســيطرته على هيكل الحزب، فقد تدخل نهــرو - الذي كان رئيســا للوزراء وقتئذ - في هذا الشــأن. وأثنــاء مؤتمر الحزب في أغســطس العام 1951 استغل نهرو شــعبيته للإطاحة بتاندون. وفي الاجتماع نفسه، جعــل نهرو حزب المؤتمــر يصدق على حزمة من القرارات التي تؤيد سياســاته على نحو واضح فيما يتعلق بالإصلاح الاجتماعي والاقتصادي. وجرى انتخاب نهرو رئيســا للحزب عاكسا بذلك هيمنته على حزب المؤتمر والهند بأسرها. إن ما ساهم في الوصول

إلى هـــذه النتيجة هو وفاة باتيل في ديســمبر 1950، وهو الأمر الذي ترك التقليديين الهندوس من دون زعيم في مكانة نهرو داخل الحزب أو الحكومة.

تعزيز النظام الجديد

ســجلت الهزيمة التي لحقت بتاندون نقطة تحول لمصلحة الوطنيين العلمانيين، حيث أدى اســتعداد نهرو لتعريض هيبته للخطر إلى تسهيل عملية إرساء العلمانية وتوطيدهــا على نحو كبــير داخل الحياة العامة. فقد اســتمر في ســلك هذا النهج ســنوات تالية عمل فيها بشكل مستمر على إقرار التشريعات التي تساهم في المزيد مــن التأكيد على النظام العلماني. وكان أحد هــذه التدابير هو القانون الذي أقر في العام 1951 الذي حظر، على وجه الخصوص، استخدام الرموز الدينية «أو الاستعانة بـ «التهديد بالاســتياء الإلهي» أثنــاء أي حملة انتخابية»[44]. وجــرى تمرير قوانين أخرى أثناء الدورة الأولى للبرلمان الهندي (1952 - 1957) التي حُفِّزت بواسطة نوايا مماثلة. ساهمت هذه التدابير الأخيرة في تعديل قانون الأحوال الشخصية الهندوسي وسعت إلى توحيده. وعلى الرغم من كون قانون الأحوال الشخصية الهندوسي ليس بقانون مدني موحد، فهو يطرح بعضا من أكثر القضايا الشــائكة التي تتعلق بميراث الإنــاث، وتعدد الزوجات، والــزواج بين الطبقات الاجتماعيــة، وتبني الفتيات، فإن القانــون انطبق فقط عــلى المجتمع الهندوسي، ولم يؤثر قانون الأحوال الشــخصية الإســلامي وبالتالي لم ينطبق عــلى المنتمين إلى المجتمع المســلم. وعلى نحو مماثل، دفع نهرو بأحد التشريعات في منتصف الخمســينيات من القرن الماضي، وهو قانون المواطنة، الذي يؤكد الطبيعة الشمولية للهوية القومية عن طريق منح حق المواطنة لأي مهاجر من باكستان بغض النظر عن الانتماء الديني.

أشعل مشروع القوانين المشار إليها معارضة بين صفوف الوطنيين الهندوس الذين صوروا هذه القوانين على أنها تحيز «مناهض للهندوسية». على سبيل المثال، وصف التشريع المتعلق بإصلاح قانون الأحوال الشــخصية الهندوسي بأنه «تهديد لاستقرار وتكامل النــماذج التقليدية للزواج وتكوين الأسرة داخــل المجتمع الهندوسي»[45]. ولعل الأكثر إدانة هو الانتقاد المتعلق بمنح القانون استثناء للأقليات، وبالتالي فشله في وضــع قانون مدني موحد على نحو حقيقي، وبالمثل عارضت الجماعات الطائفية

قانـون المواطنة؛ لأنه منـح حقوق المواطنة للاجئين المسـلمين. وعلى الرغم من أن أوجه الجدل بشـأن هـذه القوانين تتضمن العديد من الموضوعـات المتنوعة، فقد مثل الموضوع الرئيسي في كل حالة الهوية القومية الهندية. على سـبيل المثال، سعى الموقف الطائفي بشأن قانون المواطنة إلى قصر حق المواطنة على الهندوس، وعكس هـذا مفهوما عرقيا للهوية القومية، في الوقت الذي أثمرت فيه الطبيعة الشـمولية للقانون تفسـيرا أكثر عمومية. وبالمثل، عارض الزعماء الهندوس المتشددون تعديل قانون الأحوال الشـخصية الهندوسية؛ لأنهم وجدوا في مثل هذه التعديلات تقليصا للنظام الأخلاقي التقليدي، وإضعافا لسلطاتهم داخل المجتمع الهندي.

وعلى الرغم من ذلك، فإن ما كان جديرا بالملاحظة في أوجه الجدل المشـار إليها هو عـدم فاعلية الوطنيين الهندوس. فحتى ضمن التقليديـين بحزب المؤتمر كان هناك دعم شـعبي بسـيط للموقف الطائفي بشـأن هذه القوانين. وأظهرت الانتصارات التشريعية التـي أحرزها نهرو درجة تمكن الإجماع العلماني مـن تعريف الخطاب العام، على الأقل على المستوى القومي. كما ألقت الضوء على قدرة نهرو على تحديد إطار الجدل ووصف خصومه الطائفيين بالتعصب والانقسـام وعدم الوطنية. وفضلا عن ذلك، عزز اسـتعداد الحكومة لمواجهة تنظيم الماهاسـابها وحزب جانا سـانغ، (حزب سياسي تأسس في العام 1951 بواسطة «سياما براساد موكرجي»، وزير سابق بالحكومة وزعيم تنظيم الماهاسابها) وعناصر طائفية أخرى عملية نشر العلمانية. وساهم استعداد الحكومة لإلقاء القبض على الوطنيين الهندوس واعتقالهم في الحد من قدرتهم على حشـد قطاع السـكان الهندوسي بشـكل كبير بشأن هذه القضايا الحساسة مثل مسـجد أيوديا، ومعاملة الهندوس داخل باكسـتان، وحماية البقر[46]. ومن خلال فرض قيود عـلى أفعال هذه الجماعات، تمكنت الحكومة المركزية بشكل مؤثر من تقليص قدرتهم على الترويج للطائفية الهندوسية.

سهلت الانتصارات الانتخابية التي أحرزها حزب المؤتمر أيضا في الانتخابات العامة المبكـرة من تعزيز الإجماع العام في الرأي بشـأن نهرو، حيث فاز حزب المؤتمر في أول ثلاثـة انتخابات عامة (الأعـوام 1951، و1957، و1962) بنحو 75 في المائة من مقاعد «اللوك سـوبها» (مجلس النواب بالبرلمان الوطني)، على الرغم من حصوله على 45 في المائـة فقط من التصويت الشـعبي[47]. وحققت أحزاب المعارضة الرئيسـية - حزب الاشتراكيين، وحزب الشيوعيين، وحزب جانا سانغ (الوطنيون الهندوس)، وحزب «كيسان

مــازدور براجا» (الذي يمثل مالــكي الأراضي الزراعية) - نجاحا ضعيفا. وبالتالي، فإن ما نتج هو نظــام الحزب الواحد، حيث عملت الجماعــات الخارجية مع القوى الحليفة من داخل الحزب ســعيا وراء تحقيــق أجنداتها الخاصة. وعلى الرغم من قدرة أحزاب المعارضــة على القيام بدور أكبر فيما يتعلق بالسياســات القوميــة بالمقارنة لما تظهره أعدادهم، فقد أجبروا على العمل من داخل نظام حزب المؤتمر. وعلاوة على ذلك، قدم الدعم الموجه من الأحزاب اليسارية الرئيسية - حزب الاشتراكيين وحزب الشيوعيين - فيما يختص بالقضايا الرئيســية للعلمانية والتنمية التي تديرها الدولة المساعدة لنهرو وحلفائــه ضد القوى الأكثر محافظــة داخل الحزب. إن مثل هــذه الأجندة التقدمية - التــي ربطت بين الحداثة والتغــير الاجتماعي التقدمي - كانت بمنزلة مصدر رئيسي لشعبية نهرو ومكنته من تسويق رؤية علمانية للنظام الاجتماعي.

ظهــرت أيضــا حالة الضعــف التي عانــت بســببها القومية الهندوســية أثناء الخمســينيات ومطلع الســتينيات من القرن الماضي من خلال عدم قدرة حزب جانا ســانغ على توليد أنصار له من حشــود الجماهير، حيث نتج عن المعارضة النشطة التــي تبنتهــا الحكومة ضد التحريــض الطائفي إضعاف أنصــار المذاهب الطائفية بشــكل مؤثر وإخماد دعوتهم للهندو راشترا(*). على ســبيل المثال، عندما اندلعت أحداث الشــغب في مطلع الســتينيات من القرن الماضي، كان رد فعل نهرو متمثلا في اســتخدام القوة، وإدراكا منه بأن أحداث الشــغب قد سبق التخطيط والتنظيم لها، فقد أمر نهرو وزراء حكومته باعتقال القائمين على تنظيم أحداث الشــغب من الطائفيين ومنعهم من التسبب في مزيد من الضرر[48]. كما سعى أيضا إلى فرض قيود على الاحتكام إلى الدين بواســطة الأحزاب الطائفية. وعلى سبيل المثال، وقبل إجراء انتخابــات في العام 1962، أعلنــت الحكومة نيتها تعزيز قانــون العام 1951 الذي يحظر استخدام الدين في الحملات الانتخابية عن طريق توسيع مدى الحظر ليشمل منع أي خطاب قد «يروج لحالة من الاستياء بين الشعب على أساس الدين أو العرق أو الطبقة الاجتماعية أو اللغة»[49]. أدت مثل هذه القيود إلى تقليص أنشطة حزب «جانا ســانغ» ومنعته من «اســتخدام ورقة الهندوســية في اللعب» بشكل واضح. وعلى الرغم من استمرار مؤيدي الحزب في الالتزام بأفكار الهندو راشترا، فقد تراجع

(*) هندو راشترا بمعنى القومية الهندوسية [المترجم].

الخطـاب الطائفي على المســتوى القومي، مما عكس التغيرات حـول ما نظر إليه باعتباره جدلا مقبولا.

رجعت حالة الضعف التي اتصف بها حزب جانا سانغ أيضا إلى القوة المستمرة التي حظي بها التقليديون الهندوس داخل حزب المؤتمر على المستوى المحلي، حيث اتخذ المســؤولون بحزب المؤتمـــر من داخل الحكومات المحليــة والإقليمية مواقف قويــة فيما يتعلــق بمجموعة من القضايا «الهندوســية» الرئيســية، تحديدا داخل ولايتــي أتر براديــش وماديا براديش - وهــما منطقتان أساســيتان داخل «الوطن الهندوسي». على ســبيل المثال، اتخذت حكومة ولاية أتر براديش، التي كان يحكمها حزب المؤتمر، اللغة الهندية لغة رســمية في العــام 1951، ووضعت حظرا على ذبح البقر في العــام 1955[50]. كانت حكومات الولاية بطيئة في تنفيذ المطالب المتعددة الواردة من الحكومة المركزية في خصوص الاعتراف باللغة الأردية، بالإضافة إلى عدد من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية المقترحة. وأخيرا، اتخذت الحكومات المحلية لحزب المؤتمر موقفا قويا بشــأن قضية بعثات التبشــير المســيحي، وبذلك قطعت الطريق على حزب جانا سانغ لشن حملة أخرى داخل أحد معاقله[51].

وعــلى الرغم من أن نشــوز الحكومات الإقليمية ربمــا كان له التأثير في تقويض فاعلية حزب جانا ســانغ فإنه كان أيضا عقبة رئيســية أمام رؤية نهرو نحو التغيير الاجتماعي. اشتكى نهرو من عدم التزام زملائه داخل حزب المؤتمر بفكرة العلمانية، خاصة على مســتوى الولايات والمســتوى المحلي. وبالمثل، لم تنفــذ الحكومات التي يديرهــا حزب المؤتمر على المســتوى المحلي عددا كبيرا مــن الإصلاحات الاجتماعية والاقتصاديــة التي أجازتها الحكومة المركزية. وســاهم رحيل الاشــتراكيين من حزب المؤتمر، في منتصف الخمســينيات من القرن المــاضي، في مزيد من الإضعاف لموقف نهرو بسبب غياب مؤيدين مهمين من هيكل الحزب. ونتيجة لذلك، اقتصرت قدرة نهــرو عــلى تنفيذ حزمة الإصلاحات عــلى اعتماد حزب المؤتمر عــلى مالكي الأراضي التقليديــين ونخب ريفية أخرى للإمداد بالدعم الســياسي والمالي. وأصبحت كل من معارضة الإصلاح الزراعي، وتحالف الهند مع السوفييت، ونمو القطاع الخاص، بمنزلة نقاط رئيســية للخلاف داخل الحزب. ســاهمت هذه التوجهــات، مقترنة بالحرب الحدودية المشــؤومة مع الصين في العام 1962، في إضعــاف موقف نهرو على نحو

خطير وتمهيد الطريق لإعادة النقاش حول الإجماع المؤيد لنهرو في السنوات التي أعقبت وفاته في العام 1964.

أنديرا غاندي وسقوط النظام العلماني

أزمة الدولة والشعبية الجديدة لأنديرا

جلبت وفاة نهرو سلسلة من التحديات أمام حكم حزب المؤتمر، حيث ساهمت وفاته في حرمان الحزب من إحدى الركائز الرئيسية لحركة الاستقلال ومن أقوى الأصوات داخل الحزب، كما أثارت العديد من القضايا حول زعامة حزب المؤتمر وتوجهه المستقبلي. وجرى التوصل إلى حل لأول الأمور عن طريق اختيار لال بهادور شاستري لكي يكون رئيسا للوزراء، حيث جرى انتقاؤه بواسطة مجموعة من رؤساء الأحزاب يُطلق عليهم «النقابة». وعلى الرغم من ذلك، أعادت وفاة شاستري في بداية العام 1966 فتح تساؤل الخلافة ودفعت بأنديرا غاندي إلى شغل منصب رئيسة الوزراء. واختيرت أنديرا بالمثل تحت رعاية النقابة التي كان لديها شعور بأن ابنة نهرو ستكون قيمة ثمينة في الانتخابات المقبلة، كما أنها شخص يمكن السيطرة عليه بسهولة. وعلى الرغم من ذلك، كان اتجاه الدولة معقدا على نحو كبير، حيث عملت التنظيمات الطائفية من خارج الحزب مع أعضاء حزب المؤتمر المؤيدين بهدف تقوية مكانتهم وتعزيزها. وفي العام الذي توفي فيه نهرو، أُسس تأسيس الفيشوا هندو باريشاد (المجلس الهندوسي العالمي) VHP من أجل هذه الغاية. عزم المجلس الهندوسي العالمي على تشجيع إضفاء الصبغة الهندوسية على الحياة العامة، وذلك لأن قيادة المجلس الهندوسي العالمي - على نهج حلفائهم نفسه من تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ - اعتبرت الضعف السياسي للهندوس متأصلا داخل انقسامهم الديني. ومن هذا المنطلق، يمكن أن تتحقق فقط قوة المجتمع من خلال اتحاد قوى وتجانس ديني. أدى ذلك إلى قيام المجلس الهندوسي العالمي بالترويج لصيغة موحدة من الفكر والممارسة الهندوسية التي صِورت على أنها تفسير أكثر أصالة للتقليد الهندوسي[52].

وعلى الرغم من تصوير أنشطة المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ باعتبارها أنشطة ثقافية، فقد كانت لها دوافع سياسية واضحة،

حيث تجلى ذلك في مساعي المجلس الهندوسي العالمي لوصم «التهديدات» المختلفة، مثل حملات التبشير للدين المسيحي والانفصال الإسلامي، بهدف بناء الوحدة الهندوسية. تمثل أحد هذه المساعي في الحشد الشعبي لحماية البقر في العام 1966 - 1967. وعلى الرغم من أنها كانت تهدف على نحو ظاهري إلى القضاء على ظاهرة ذبح البقر - باعتبارها رمزا للهوية الهندوسية - فقد استخدم هذا الأمر أيضا لتشويه سمعة المسلمين الذين كانوا يتعاملون بشكل معروف في تجارة الجلود، وأيضا لحشد المشاعر الهندوسية وراء حزب جانا سانغ. وعلى الرغم من ذلك، كان رد فعل الحكومة عنيفا، فبعد المسيرة الضخمة التي توجهت إلى البرلمان في نوفمبر 1966 - التي أشعلت مواجهة خلّفت ثمانية قتلى - اتخذت رئيسة الوزراء السيدة غاندي قرارا بإقالة وزير الداخلية وإلقاء القبض على العديد من النشطاء، ولوحت باتخاذ إجراءات إدارية ضد تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ. وباتخاذ هذه الإجراءات، كشفت رئيسة الوزراء عن إصرارها على مواجهة التحدي الطائفي وعززت من التزام حكومتها نحو العلمانية. كما أدى ذلك الإجراء السريع إلى وضع حد لحالة الهياج التي سببها المجلس الهندوسي العالمي.

وعلى الرغم من ذلك، ألقى الجدل الذي دار حول موضوع «حماية البقر» الضوء على الانقسامات العميقة داخل حزب المؤتمر، حيث كان قد تفاقم ذلك الاستقطاب بين العلمانيين الوسطيين والتقليديين الأكثر تحفظا عن طريق السياسات الاقتصادية التي اتخذت في الخمسينيات من القرن الماضي. أدت الجهود التي بذلها نهرو لإصلاح القطاع الزراعي - تحديدا الحدود القصوى المقترحة على ملكية الأراضي والبرنامج التعاوني الفاشل - إلى انسلاخ قطاعات كبيرة من النخب الاقتصادية. وعلى الرغم من الطبيعة المحدودة لهذه الإصلاحات، كان يُنظر إليها على أنها تعدٍّ على المؤسسات الخاصة. ساعد ذلك على التحام المعارضة اليمينية مع البرنامج الأوسع نطاقا للتنمية التي تديرها الدولة. والمفارقة أن عملية غرس نظام الحزب الواحد قد أدت في الوقت نفسه إلى تقليص الدافع للإصلاح. وأفسح التأكيد على العدالة الاجتماعية والاقتصادية، الذي ميز فترة الإصلاحيين الأوائل، المجال لإغراءات السلطة. نظر إلى حزب المؤتمر وقتئذ على أنه منهمك في السعي وراء المحسوبية والفساد بدلا من التخفيف من حدة الفقر. وباختصار، لم يعد حزب المؤتمر عاملا للتغير الاجتماعي لكنه أصبح بدلا من ذلك «وسيلة ضمان للوضع غير المنصف»[53].

شـــكلت انتخابات العام 1967 كارثة لحزب المؤتمر، فعـــلى الرغم من احتفاظه بالســـلطة في الوســـط، فقد خسر عددا كبيرا من المقاعد في «اللوك سوبها» (مجلس النواب بالبرلمان الوطني) وفقد الســـيطرة على العديد من حكومات الولايات. وكان ذلك علامة على الاســـتياء الشـــعبي من زعامة الحزب، وهو الأمر الذي أثر في توازن الســـلطة داخله. كان الاســـتقطاب على طول المحور بين اليسار واليمين جاريا لفترة من الوقـــت، وأصبح أكثر وضوحا عندما تحرك التقدميـــون لدعم أنديرا في مواجهة الزعماء المحافظين. وأيد اليمين الســـياسي الاعتماد الأكـــبر على المشروعات الخاصة، بينما ســـعى اليســـار نحو زيادة التأكيد على تشـــديد نهرو على الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي. اســـتمر الصراع بين هاتـــين الجماعتين على مدار العامين المقبلين، حيث وصل إلى مرحلة حرجة عقب وفاة الرئيس ذاكر حســـين في مايو 1969. وعلى الرغم من أن الرئاســـة كانت منصبا شرفيا، كان هناك شعور بأن يرجح الصراع على ترشيح من يخلفه كفة الميزان لمصلحة جماعة أو أخرى. وفاز أحد المرشحين الذي لقي دعما من الســـيدة غاندي في الانتخابات، وفي الوقت نفسه أعفت أنديرا بإعفاء مورارجي ديســـاي، وزير محافظ، من مهام وزارة المالية، وتولت هي مسؤولية الوزارة. وعقب ذلك، نجحت في تأميم أربعة عشر بنكا والقضاء على السياســـات التفضيلية للأمراء الســـابقين، وراقبت عن كثب الارتفاع المفاجئ لشـــعبيتها. ومع ذلك، ساهمت هذه الإجـــراءات في انقســـام الحزب، ما أدى إلى تشـــكيل تنظيمات متنافســـة في نوفمبر 1969 وهـــما: «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر الذي ترأســـته أنديـــرا، و«التنظيم» التابع لحزب المؤتمر الذي مثل المعارضة المحافظة.

تميزت سياسة أنديرا وخطاباتها في أثناء انتخابات العام 1971 بالشعبية اليسارية عـــلى نحو متزايد، فمنذ الانفصال عن الفصيـــل المحافظ اتجهت أنديرا لحكم الهند مســـتعينة بتحالف من أحزاب الأقليات والأحزاب اليســـارية[54]. وتمثلت المعارضة الرئيسية لها في تحالف ائتلافي تكون من حزب (التنظيم) تابع لحزب المؤتمر وحزب جانا ســـانغ وأحزاب يمينية أخـــرى[55]. التفت هذه الجماعات حول شـــعار «أنديرا هاتـــاو!» (الإطاحة بأنديرا)، وجاء رد فعل مؤيدي أنديرا في شـــعار «غاريبي هاتاو» (القضـــاء على الفقر). وبالتأكيـــد على قضية الفقر، تمكنت أنديـــرا من إعادة تركيز حملـــة العام 1971 على الموضوعات الرئيســـية التي تتعلـــق بشرعية حزب المؤتمر:

الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، والعلمانية، والاشتراكية. كما تضمنت الحملة إحدى القضايا الرئيسية وهي إلغاء المدفوعات التي تُمنح للأمراء السابقين والتي تُعرف بـ«الأموال السرية»، التي حاولت أنديرا إبطالها من قبل. وبالمثل، تحدثت أنديرا طوال الحملة عن الحاجة لهزيمة كل من يقف في طريق جهودها المراد بها تحقيق التغير الاجتماعي. كما استهدفت أيضا حزب جانا سانغ نظير دعمه للطائفية وقدمت تعهداتها للطبقة المتوسطة بتشكيل حكومة قوية ومستقرة.

كان انتصار فصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر في انتخابات العام 1971 حدثا ضخما، حيث فاز الحزب بأغلبية مطلقة محققا 352 مقعدا من إجمالي 518 مقعدا في «اللوك سوبها» (مجلس النواب بالبرلمان الوطني)، وظهرت أنديرا كقوة مهيمنة بما كان لديها من تفويض وقاعدة سياسية. وفضلا عن ذلك، لحقت هزيمة كاسحة بالقوى المحافظة، وجرت إعادة الإجماع المؤيد لنهرو. تلقى موقف أنديرا المزيد من التأييد والمساندة من خلال الحرب مع باكستان في العامين 1971 و1972. وقد نتج عن هذه الأزمة، التي كانت أكثر النزاعات أهمية بين الدولتين، هزيمة باكستان عسكريا وإقامة دولة بنغلاديش. وأدت القيادة العازمة للسيدة غاندي والنجاح فيما يتعلق بذلك النزاع إلى فوائد انتخابية ملموسة، حيث أحكم حزبها السيطرة على جميع الحكومات الإقليمية في انتخابات المجالس النيابية بالولايات التي عُقدت العام التالي، ولم تتمكن المعارضة من تصوير نفسها على أنها أكثر شعبية أو أكثر وطنية مقارنة بالسيدة غاندي، كما كانت لديهم صعوبات في وضع برنامج متماسك لحملة انتخابية. كانت السيدة غاندي وقتئذ في ذروة نفوذها وسلطتها.

وعلى الرغم من ذلك، لم تكن فترة حكم السيدة غاندي مستقرة على نحو عميق، حيث واجهت تحديا تمثل في حالة الاستياء واسعة الانتشار بين قطاعات السكان. وعلى الرغم من المكاسب الانتخابية للعام 1971 والحرب ضد باكستان، سقطت زعامة أنديرا على نحو سريع نتيجة لحزمة من الكوارث التي رجع السبب في معظمها إلى الأداء الاقتصادي الرديء داخل الدولة. وعلى الرغم من المكاسب الاقتصادية السابقة في أثناء فترتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي - وإقرار مجموعة متنوعة من البرامج المكافحة للفقر - ظلت هناك حالة ركود في التنمية الصناعية، وارتفاع في مستوى البطالة، وانتشار الفقر. وفي المناطق الريفية،

أدى بقـاء تمركز الأراضي في أيدي حفنة بسـيطة من الأفراد، وعـدم قدرة (أو عدم استعداد) فصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر على تنفيذ إصلاح حقيقي إلى عدم تغيير الهيكل الاجتماعي للمناطق الريفية بالهند على نحو كبير، وهو الأمر الذي نتج عنه ظهور حركة مسلحة من الفلاحين داخل إقليم البنغال، من بين بعض التحديات الأخرى[56]. وبالمثل خابت توقعات العمال في مناطق الحضر وقطاعات السكان من الطبقة المتوسطة. وتفاقمت الأمور مع الكارثة الاقتصادية التي حلت العام 1973 - والتي أشـعلتها أزمة النفط أثناء حرب 1973 في منطقة الشرق الأوسط - وأدت إلى زيادة في أسـعار الغذاء، والتضخم، والركود الاقتصادي. وعبرت حالة عدم الرضا عن نفسها في هيئة سلسـلة من الإجراءات التي تتعلق بالصناعة داخل الدولة، وبلغت ذروتها في إضراب عمال السكة الحديد في العام 1974.

وهناك توجه آخر ميز حكم أنديرا، وهو مركزية سلطة الدولة وسيطرة الحزب. ساهم تغلب أنديرا على رؤسـاء الحزب السابقين والمكاسب الانتخابية التي حققها فصيـل «المطالبون» التابع لحـزب المؤتمر في تحول ميزان القـوى على نحو واضح. وتحت نظام الحكم الجديد، عينت قيادة الحكومة المركزية رؤساء وزارات الولايات المختلفة الذين اسـتمروا في مناصبهم باسـتمرار دعم الحكومـة المركزية لهم. منح ذلـك السـيدة غاندي درجة من السـيطرة على الحكومات الإقليميـة التي لم تكن موجودة في أثناء فترة حكم أبيها. وبالمثل، من داخل الحزب، سـعت السيدة غاندي إلى إضعاف فـروع الولايات التي كانت من قبل بمنزلة القاعدة التأسيسـية لزعماء الحزب، وألغيت الانتخابات الداخلية في الحزب، وبدلا منها «شغلت المناصب داخل هيكل الحزب على جميع المسـتويات عن طريق التعيين من السلطة العليا بدلا من الانتخاب»[57]. وأدت هذه الإستراتيجية إلى إضعاف الحزب كمؤسسة بشكل قاطع.

ارتبط ظهور نموذج جديد من السياسـة الشـعبية أو الجماهيريـة بهذه النقطة، حيث اعتمد هيكل الحزب التقليدي طويلا على آلية الحزب المحلي للتفاعل مع النخب الإقليمية وتوصيل الصوت الشعبي، وهي علامة على قدرة رؤساء الأحزاب المحلية على توجيـه أفضليات المصوتين والوسـاطة بين المطالب القوميـة والمصالح المحلية. وعلى الرغـم من عدم وجود مشـكلات مصاحبة لهذا الهيكل، اعتمدت الشـعبية الجديدة لأنديـرا على تحاشي الهيكل التقليدي للحزب كلية[58]. وضع فصيل «المطالبون» التابع

لحزب المؤتمر أسلوبا جديدا من السياسة للتواصل المباشر مع قطاعات السكان، وذلك مــن خلال حملات إعلامية قومية، وصاحب هــذا التوجه فقدان حزب المؤتمر الالتزام الأيديولوجي. وعلى الرغم من أن الجدل الذي دار خلال العام 1971 كان جدلا خطيرا - وشــكل تحديا رئيسيا للإجماع المؤيد لنهرو - ظلت السياسات التي انتشرت في أثناء الانتخابات غير منفذة، وفي الأغلب لم تكن هناك نية في الأصل لتنفيذها. كانت شعبية أنديرا بشــكل جزئي نتاجا للتوجــه المؤثر على نحو كبير تجــاه الأيديولوجيا وللافتقار إلى الجــدل الســياسي الجوهري. وفي الوقــت الذي بدأت فيه معــارك الانتخابات من خلال وســائل الإعلام، استُبدلت بعض قضايا السياسة بشــعارات الحملات الانتخابية، وتحولت الانتخابات إلى مجموعة من الاستفتاءات الشعبية التي ارتبطت بـ «تساؤلات بســيطة وعاطفية، ومضللة في بعض الأحيان، مثل ما إذا كان الشــعب يتمنى القضاء على الفقر»[59]. عكس هذا النوع من السياســة - والانحدار الموازي للهيكل التقليدي للحزب - عصرا جديدا للسياسة الهندية.

حركة جايابراكاش والحكم بحالة الطوارئ

أدت هشاشــة الوضع المتأصل في هذا النوع الجديد من السياســة إلى ظهور حركة جايابراكاش في العام 1974. اشتعل هذا التمرد الشعبي نتيجة لحالة الاستياء من زيادة أســعار الغذاء في ولايتي غوجارات وبيهار، ما أدى إلى وقوع اضطرابات مدنية واســعة النطاق وأحداث شغب وانتشار حالة الفوضى. وتباعا، دفعت هذه الحالة الحكومة إلى اتخاذ رد فعل عنيف. في ربيع العام 1974 قاد جايابراكاش نريان - زعيم اشتراكي سابق - حالة الهياج الشديدة في ولاية بيهار. بعد أن كان قد تقاعد عن العمل السياسي، سعيا وراء تحويــل هذه الحالة إلى حركة قومية ضد فســاد الحكومــة. وطالب جايابراكاش، في جولــة له طافت منطقة شــمال الهند، بالقضاء على حزب المؤتمــر، وبخاصة أنديرا، التي وصفها بـ «منبع» الفســاد. واحتشدت أحزاب المعارضة من اليمين واليسار خلف حركة جايابراكاش عندما أصبحت ذائعة الصيت، وأخذوا في نشر مبادئها بمناطق أخرى داخل الدولة. وعلى الرغم من الأيديولوجية غير المتبلورة للحركة، فقد اتحدت للإطاحة بالســيدة غاندي، ووجــدت في المظالم الاجتماعية والاقتصادية وســيلة مؤثرة لحشــد المشاعر الشعبية خلف الهجمة المناوئة لفصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر.

كانت هناك مشاركة بارزة من جانب حزب جانا سانغ وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وفصيل «التنظيم» التابع لحزب المؤتمر في حركة جايابراكاش، فمن أحد الجوانب أمدت مشاركة هذه التنظيمات الطائفية الحركة بالدُعامة الأساسية في جميع أرجاء الدولة وأصبح بالتالي نشطاء تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ قوة رئيسية في الحركة. ومن جانب آخر، نظرت هذه الجماعات إلى حركة جايابراكاش على أنها فرصة للتحرك نحو الاتجاه السائد للسياسة الهندية. وساهمت جدارة نريان بالاحترام وارتباطه بالمثالية التي وضعها غاندي وانتماؤه السابق للحزب الاشتراكي في إضفاء نوع من الشرعية على التنظيمات الأخرى. وبالمثل، وفي الوقت الذي كانت فيه قاعدة دعم حزب جانا سانغ هي الأعيان من الأرستقراطيين والطبقة العليا، فقد منحتهم حركة جايابراكاش فرصة للعمل مع الناخبين من السواد الأعظم فيما يتعلق بالأمور ذات الاهتمام الشعبي. ويمكن أيضا رؤية تأثير اليمين الهندوسي في حركة جايابراكاش في برنامجه المتعلق بالإصلاح. وقد صورت حركة جايابراكاش الهند على أنها تخوض حالة من «الأزمة الشاملة»، التي كانت ثقافية بقدر كونها اقتصادية أو سياسية. ولقيت الدعوة اللاحقة للقيام بـ «ثورة شاملة» - بمعنى آخر، «ثورة داخل كل مجال من مجالات الحياة والمنظمات العامة» - قبولا لدى تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي اللذين طال جدالهما حول التحول الثقافي للمجتمع[60].

استمر رد الفعل العنيف من قِبل الحكومة تجاه حالات الإضراب والتظاهرات والاحتجاجات (غهيروز) في تصعيد التوتر بين الدولة والمعارضة، وذلك عندما أعلنت محكمة الله أباد العليا في صيف العام 1975 عن حكمها الذي قضى ببطلان انتخابات مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها» في العام 1971، والتي أشرفت عليها حكومة السيدة غاندي، مما جعل المعارضة تطالب بإقالة رئيسة الوزراء عن منصبها، وإعلان حالة عصيان مدني في جميع أرجاء الدولة لحين تركها منصبها[61]. وفي 26 يونيو 1975 وعقب هذه الأحداث بأسبوعين أعلنت أنديرا فرض حالة الطوارئ، وإلقاء القبض على زعماء المعارضة، ووضع حد لحركة جايابراكاش.

جرى تبرير فرض حالة الطوارئ في العام 1975 على أساس الحفاظ على الأمة، حيث أكدت السيدة غاندي على هذا الموضوع في العديد من الخُطب وبرامج البث الإذاعي، بحجة أن هناك، طبقا لتصريح لها في إحدى الخُطب، «خطرا على الاستقرار

والأمـن والوحدة والنسـيج والبقاء الحقيقي للأمة بسـبب ما نواجهـه من تهديدات قوميـة ودولية»[62]. وعلى الرغم من الاسـتقرار النسـبي الذي حققـه الحكم في حالة الطوارئ، فإنه سـاهم في تقليص الدعم الشـعبي للسـيدة غاندي، كما أصبح انفصال فصيل «المطالبون» التابع لحزب المؤتمر عن المُثل التقليدية للإجماع المؤيد لنهرو واضحا في تلك الفترة. كما أدت عمليات الترهيب والفساد التي صاحبت هذا العصر، فضلا عن السياسـة المضرة بالفقراء، إلى تدمير مصداقية السـيدة غاندي التي مثلت قوة للتغيير التقدمي. الأمر الأكثر مثارا للسـخط على وجـه التحديد هو برامج «التخطيط الأسري» و«التجميـل الحضري» التي أشرف عليها سـنجاي، ابن السـيدة غاندي. فوضت هذه المبادرات الحكومية عمليـات التطهير الإرغامي والترحيل الإجباري للفقراء الذين كانوا يعيشـون في المدن، وقد أثرت أعمال إخلاء الأحيـاء الفقيرة والتطهير الإلزامي على نحو متفـاوت على المجتمعات المسـلمة والطبقة الدنيا، وكلتاهما تمثـل الجمهور الانتخابي التقليدي لحزب المؤتمر. كما كشـفت علاقات سـنجاي المقربة من أصحاب المشروعات الخاصة وتوجهاته السـلطوية عـن اتجاه جديد للنخب الحاكمـة[63]. وعندما أجريت الانتخابات أخيرا في مارس 1977، لم يتلق حزب المؤتمر وحده الهزيمة، بل فقدت السيدة غاندي وسنجاي أيضا مقاعدهما في مجلس النواب بالبرلمان الوطني، «اللوك سوبها».

استعادة أنديرا قوتها

لم تستمر الحكومة الائتلافية التي تولت السلطة في العام 1977 طويلا، ولكونها كانت تتكون من الجماعات نفسـها التي ارتبطت بحركة جايابراكاش، فقد نجحت في تحويل الانتخابات إلى اسـتفتاء على حالة الطوارئ. وبناء على ذلك تفوقت على أنديـرا ومؤيديهـا من حزب المؤتمر بكفاءة. ومع ذلك، تفتت ما سـمي بـ «تحالف جبهة الجاناتا» - كما كانت تُعرف - على نحو سريع، حيث لم تكن لديه أيديولوجية موحدة ولا اتفاق على سياسـة الدولة، بصرف النظر عن المعارضة المشتركة للسيدة غاندي. أصبح ذلك مثيرا للمشـاكل تحديدا عندما تحولت التوترات داخل المناطق الريفيـة بالهنـد إلى أعمال عنف، حيث اسـتخدمت معظم النخـب الريفية، التي أيـدت الأحزاب اليمينية منذ زمن طويـل، الانتصار الانتخابي للعام 1977 للحد من تأثـير الإصلاحات الاجتماعيـة والاقتصادية في الأعوام الماضيـة. أدى ذلك إلى وقوع

أعمال عنف بين الطبقات الاجتماعية ومصادرة الأراضي التي وُزعت بناء على حزمة الإصلاحات السابقة داخل المناطق الريفية. وفي الوقت نفسه، تصاعدت أيضا وتيرة العنف الطائفي ومعدل الجريمة. ومع عدم قدرته على التعامل مع هذه القضايا، تمكن تحالف « جبهة الجاناتا» بالكاد من الاحتفاظ بتماسك تحالفه. وفضلا على ذلك، كان هناك سوء إدارة على نحو فاضح في أسلوب القبض على السيدة غاندي ومحاكمتها، وهو الأمر الذي ساعدها من دون قصد في استعادة الدعم الشعبي. وفي الوقت الذي انهار فيه تحالف «جبهة الجاناتا»، عاد عدد من المارقين السابقين إلى حزب المؤتمر الموالين لأنديرا، وعرفوا بأعضاء حزب المؤتمر(I)(*). وعندما بدأت الدعوة إلى انتخابات يناير في العام 1980، اكتسحها أعضاء حزب المؤتمر (I) وعادوا إلى مناصبهم، واستعادت السيدة غاندي منصبها رئيسة للوزراء مرة أخرى[64].

أشارت حالة الطوارئ وما أعقبها من نتائج إلى كارثة أعمق تحل بالديموقراطية في الهند. تميز حكم السيدة غاندي قبل العام 1975 بتركيز السلطة السياسية في أيدي حفنة بسيطة من الأفراد[65]، ومع ذلك، فإن هذه المركزية لسلطة الدولة وتلاشي حزب المؤتمر بوصفه مؤسسة قد أضعفا من قدرة الحكومة على طرح الاحتياجات والمشكلات المحلية. كما أجبر المعارضة على الانحراف خارج القنوات السياسية الشرعية. وتزامن أيضا تركيز سلطة الدولة مع زيادة في الجرائم بالسياسة الهندية[66]. وقد كانت هناك درجة متصاعدة من الفساد في هيئة إكراميات ورشاوى وانضمام عدد كبير من الأفراد ممن لديهم سجلات إجرامية داخل الحياة السياسية. انطبقت هذه الصفات على معظم الكوادر الشابة التي عينها سنجاي غاندي! ولعل الأمر الأكثر إثارة للمشكلات هو ظهور إحدى العصابات التي استخدمتها العديد من الفصائل السياسية بغرض تنفيذ أعمال القتل والترهيب. كان ذلك معلوما لدى قوات الشرطة المحلية، التي أصبحت «فاسدة وإجرامية ومخالفة للقانون»[67] على نحو متزايد. ارتبطت هذه الاتجاهات أيضا بتحالف تشكل بين النخب الاقتصادية بالهند وزعمائها السياسيين الذين وجدوا مصلحة مشتركة في قهر الفقراء. وأُقرت قوانين جديدة تقضي بحظر الإضراب، استهدفت الدولة - بالتعاون مع النخب من مُلاك الأراضي الزراعية - الفلاحين الريفيين لما تسببوا فيه من أعمال العنف.

(*) حرف الآي (I) إشارة إلى اسم انديرا Indira. [المحررة].

إن ما صاحب هذه الميول الاستبدادية هو تعبير السيدة غاندي عن خطاب وطني تأصلت فيه الطائفية الدينية والخوف من انفصال الأقليات. لقد خلقت حالة الاضطراب التي وقعت في السبعينيات من القرن الماضي - وبخاصة فيما يتعلق براديكالية الفقراء واستيائهم من الحزب - كارثة ألمت بالشرعية كان لا بد أن يستجيب لها الحزب الحاكم، حيث قام بذلك عن طريق التأكيد على الدور التاريخي لحزب المؤتمر، كونه الحزب الذي يمثل الأمة، ووصم الأصوات المعارضة بأنها تشكل تهديدا للوحدة الوطنية، وتصوير النخب من حزب المؤتمر الحاكم بأنها الجماعة الوحيدة القادرة على حماية المجتمع[68]. شكلت طبيعة هذا الخطاب، بما يحتويه من دلالات تتعلق بالمخاوف الأمنية والمفاهيم العرقية للأمة وبشاعة تصوير قطاعات السكان من الأقليات، مصدرا للانزعاج. وعن طريق وصف الميول الانفصالية ومظالم الأقليات التي ظهرت في أثناء فترة حكمها بأنها غير وطنية، تمكنت أنديرا من النجاح في صف الأغلبية الهندوسية خلف حكمها.

كان هناك العديد من الخصائص المهمة لهذا الخطاب الجديد. أولا، كان من المفترض أن يعيد اتجاه الحشد الشعبي على طول خطوط طائفية، وليست طبقية. حيث أدى إدخال الديموقراطية خلال حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي إلى تسييس قطاعات السكان وبناء قاعدة قوية من الدعم لمصلحة البرنامج اليساري للإصلاح الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، أصيبت هذه القوى بخيبة أمل نظرا إلى تلاشي فرص التقدم وفشل التنمية التي تديرها الدولة في رفع مستويات المعيشة على نطاق عال. وبالتالي، يمكن النظر إلى حالة الطوارئ بشكل جزئي على أنها أحد المساعي لتقييد القوى الشعبية التي أطلق سراحها حزب المؤتمر، وهي القوى التي انقلبت عليه فيما بعد وهددت حكمه. وعلى الرغم من أن حركة غايابراكاش قد اخترقت بواسطة التنظيمات الطائفية - ويقول البعض إنها اختُطفت - فقد ساهمت في تقوية النبض الشعبي المصاحب لحالة السخط الذي كانت تعاني منه الطبقات الدنيا. فعلى الرغم من الالتزام التقليدي لحزب المؤتمر نحو المساواة الاقتصادية، لم يتغير الكثير على مدار الثلاثين عاما من فترة حكم الحزب. ولم تستطع الدولة السماح بالحشد المستمر على طول الخطوط الطبقية، لذلك سعت إلى تحويل الخطاب العام بعيدا عن القضايا الاجتماعية والاقتصادية والتركيز على قضايا العقيدة والأمة[69].

وهناك خاصية ثانية تميز بها هذا الخطاب، وهي المجاز الديني وجاذبيته الواضحة عند الأغلبية الهندوسية. يمكن رؤية الانحراف نحو الدين، بشكل سطحي، من خلال إظهار السيدة غاندي لتقواها الدينية أمام الرأي العام، حيث قامت بزيارة (وافتتاح) المعابد وغرس صور للتدين والتقوى[70]. كما مدت يدها أيضا إلى بعض النشطاء من داخل المجتمع الوطني الهندوسي، معتمدة في ذلك على ابن أخيها أرون نهرو كحلقة وصل وأحاطت نفسها على نحو متزايد بـ«المعلمين الروحانيين»[71]. ومع ذلك، كانت الطبيعة الطائفية للتوجه الخاص بأعضاء حزب المؤتمر(I) ملحوظة بوضوح في خُطب السيدة غاندي مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. فقد اتضح ذلك مبدئيا باستخدامها بعض العبارات مثل «الأمة في خطر» - تحت تهديد كل من الأعداء الداخليين والخارجيين - لكنها أصبحت ذات توجه ديني عندما جرى تحديد التحديات على أنها تنبعث من الأقليات غير الوطنية. وعلى سبيل المثال، في خطاب ألقته في العام 1983، أشارت السيدة غاندي إلى أنه في «بعض المناطق» - وتقصد إقليمي كشمير والبنجاب - ضُمنت الحقوق والامتيازات لقطاعات السكان من الأقليات في الوقت الذي يجري فيه «قمع مجتمع الأغلبية»[72]. وفي خطاب آخر ألقته في نوفمبر من العام 1983 مخاطبة حركة «أريا سماج»، وهي تنظيم هندوسي تأسس في أثناء حركة الإصلاح التي قامت أواخر القرن التاسع عشر، ذكرت بوضوح أن هناك هجوما على الدين والتقاليد الخاصة بالدولة[73]. وقد تكرر هذا الموضوع في العام التالي عندما زعمت، في أعقاب حادث الاعتداء على المعبد الذهبي بمدينة أميتسار، أن «الدارما(*) الهندوسية تتعرض للهجوم»، وناشدت الحضور دعم جهودها التي تسعى إلى إنقاذ التقليد الهندوسي «من الهجوم الذي يشنه السيخ والمسلمون وآخرون»[74].

تضمنت مزاعم السيدة غاندي صلة ربط ما بين الحكم المستمر لحزب المؤتمر والهدفين الساميين المتمثلين في الوحدة الوطنية وأمن الدولة. ومن خلال التشديد على وجود التهديدات الأمنية غير المتبلورة، ركز نظام حكم السيدة غاندي على مخاوف قطاعات السكان، مسلطا الضوء على حزب المؤتمر باعتباره القوة الوحيدة التي بإمكانها بث الطمأنينة في نفوسهم. وبالتالي، اعتُبرت الانتقادات الموجهة إلى

(*) الدارما هي أحد المفاهيم الرئيسية التي تشير إلى معانٍ متفاوتة في الديانات الهندية (الهندوسية، والبوذية، والجاينية، والسيخية)، يدور في مجمله حول القانون الأخلاقي والعقائدي لهذه الديانات والفهم الصحيح للطبيعة. [المحررة].

السـيدة غاندي وحكم حـزب المؤتمر هجمات على الأمة بأسرهـا. وبالمثل، وصِفت جميـع جبهات المعارضة إمـا بعدم الوطنية أو بخيانة الوطـن، وبالتالي اعتُبر الأمر مسألة تختص بحفظ القانون والنظام، ولا تُمت إلى السياسة بصلة[75]. وكانت نتيجة ذلك أن التعبير عن الخلافات السياسـية التي يرجع السـبب فيهـا إلى وقوع كارثة بالعلاقات مـا بين الدولة والأقاليم على نحو رئيسي أصبح من منطلق ديني ووطني أيضا، وجرت معاملتها كتهديدات على الأمن القومي، وليس باعتبارها شؤونا تتعلق بتحقيق التسوية السياسية.

اتسم خطاب حزب المؤتمر عن القومية الدينية بالوضوح في أثناء الانتخابات التي أُجريـت مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. على سـبيل المثال، عند إجراء انتخابات البرلمان في العام 1983 في ولاية جامو وكشمير استغل الحزب المخاوف الهندوسية من هيمنة الأغلبية المسـلمة، وتمثلت المعارضة الرئيسية لحزب المؤتمر داخل هذه الولاية في حزب المؤتمر الوطني وهو حزب سياسي مسلم يتميز بالسيطرة والسطوة، ووصفته السيدة غاندي بأنه «غير وطني» و«مؤيد لباكستان»[76]. وفضلا على ذلك، أدى هجوم أنديرا على رئيس وزراء الولاية ومؤيدها الشـيخ عبدالله إلى انقسام جمهور الناخبين عـلى طول خطوط دينية، وسـاعد في دفع العديد مـن المؤيدين الهندوس من حزب بهاراتيا جاناتا في اتجاه حزب المؤتمر[77]. وعلى نحو مماثل، في أثناء الانتخابات المحلية بمدينة دلهي في العام 1983، كانت الحركات الانفصالية في إقليمي كشـمير والبنجاب الموضوع الرئيسي للحملة الانتخابية. وفي هذا الصدد، قيل إن حزب المؤتمر وحده هو الـذي بإمكانه الدفاع عن مصالح الأغلبيـة في مواجهة القوى غير الوطنية التي كانت تسعى إلى إضعاف الأمة. ووفقا لما أشار إليه جيمس مانور بخصوص الانتخابات البرلمانية للعام 1984، «على الرغم من أنه من الصعب اسـتيعاب أن الشـوفينية الهندوسـية والمشاعر المناهضة للسـيخ كانتا بمنزلة عنصرين ضروريين للحملة الانتخابية الخاصة بأعضاء حزب المؤتمر (I)، فإنه الواقع كان هذا هو الوضع بالفعل»[78].

اتصفـت الإسـتراتيجية الطائفية لحزب المؤتمـر بالانتهازية الشـديدة، فمن أحد الجوانب عكسـت زوال القاعدة الانتخابية لحزب المؤتمر، حيث سـاعدت أوجه فشل حكـم حزب المؤتمر والتجاوزات التي وقعت في أثناء فرض حالة الطوارئ على تقويض تحالف الحزب التقليدي الذي كان يضم الفقراء الريفيين والمسلمين والمنبوذين والنخب

في المدن. وعلاوة على ذلك، أدركت السيدة غاندي وقتئذ المخاطر الناجمة عن الاعتماد على الأقليات والفقراء. كما أسهم انتشار الأحزاب الإسلامية وأحزاب الطبقة الدنيا في سحب الدعم من حزب المؤتمر، وذلك في الوقت الذي أصبح من الصعب فيه تجاهل شكاوى الأغلبية حول التمييز. رأى أفراد الطبقة العليا من الهندوس تحديدا أنفسهم على أنهم يعانون حالات التمييز من البرامج الإيجابية التي صُممت لمواجهة حالات الإجحاف القديمة. وكانت النتيجة عبارة عن «رد فعل عنيف من قبل الهندوس» ضد السياسات التي اتصفت بأنها «تُشبع رغبات الأقليات»، وهو انتقاد أصبح فيما بعد بمنزلة خاصية أساسية لحزب «بهاراتيا جاناتا»، خليفة حزب جانا سانغ.

من جانب آخر، أعلن تغيير المسار نحو أغلبية هندوسية صريحة عن تحول أيديولوجي واسع النطاق. وبما أن الالتزام التاريخي لحزب المؤتمر نحو تحقيق أجندة تحررية لم يعد الآن جديرا بالثقة، لذا كان بحاجة إلى قاعدة جديدة لشرعيته الأيديولوجية. أجبر الحزب على وضع إستراتيجية جديدة اعتمدت على الدعم الشعبي من الأغلبية الهندوسية، تحديدا من الطبقات المتوسطة في قلب المنطقة المتحدثة باللغة الهندية، وبُنيت هذه الإستراتيجية على أساس تفادي حزب بهاراتيا جاناتا عن طريق الاستيلاء على رسالته وقاعدة الدعم الخاصة به[79]. وقد أدت خسائر حزب المؤتمر في الولايات الجنوبية كارناتاكا وأندرا برديش في يناير 1983 إلى مضاعفة أهمية إقامة قاعدة دعم أكثر قوة داخل الولايات الشمالية. وكانت هناك بعض المزاعم أن السيدة غاندي قد قدمت عروضا للخصوم السابقين من داخل تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ كجزء من عملية تغيير المسار السياسي الجديد، لكن ظلت درجة التعاون في هذا الصدد مبهمة. ومع ذلك، كان هناك العديد من التقارير التي أفادت عمل بعض النشطاء من داخل تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ مع أعضاء حزب المؤتمر(I) في كشمير ودلهي وولاية أندرا برديش ومناطق أخرى مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. كما كانت هناك بعض التقارير التي أفادت عن تحالف أعضاء حزب المؤتمر(I) مع تنظيم شيف سينا - وهو أحد أشد التنظيمات الطائفية الجهادية - في انتخابات الولاية والانتخابات البلدية داخل ولاية ماهاراشترا في العام 1983[80]. وقد آثرت السيدة غاندي، على عكس أبيها نهرو الذي عارض الطائفية بشدة، «ركوب هذه الموجة إلى آخر مداها»[81].

ومــما يدعو إلى الســخرية أن تبني أعضاء حزب المؤتمــر(I) للقومية الدينية قد حدث عندما كان حزب بهاراتيا جاناتا بصدد الابتعاد عن هذا النوع من الشــوفينية التــي أدت إلى تهميــش الوطنيين الهندوس مــن قبل. ومن ضمن المســاعي العدة لتوسيع قاعدته الشعبية، ســعى حزب بهاراتيا جاناتا إلى جذب المسلمين والهندوس من الطبقــة الدنيا عن طريق التأكيد على بعض القضايــا الاجتماعية «والتقليل من أهميــة هويتــه الهندوســية»[82]. وعلى الرغم مــن ذلك، لم تلق الإســتراتيجية التي اتبعهــا حزب بهاراتيا جاناتا قبولا لدى أعضاء الســانغ باريفار (وتعني حرفيا «عائلة تضــم التنظيمات الهندوســية»، بما فيها المجلس الهندوسي العالمي، وحزب راشــتريا سوايامسيفاك سانغ وآخرون)، الذين نظروا إلى التحول العلماني لحزب بهاراتيا جاناتا عــلى أنه تراجــع في المبادئ. وقد أدى هذا الازدراء إلى ظهــوره بمظهر رديء في أثناء انتخابات منتصف الفترة التي أجريت في العام 1983 والتي تخلت فيها كوادر تنظيم راشتريا سوايامسيفاك ســانغ عن حزب بهاراتيا جاناتا لمصلحة مرشحي أعضاء حزب المؤتمر(I) في العديد من الدوائر الانتخابية المحلية. ومع ذلك، فشــلت الإســتراتيجية الانتخابية لحزب بهاراتيا جاناتا، لا لأن رسالته لم تلق قبولا لدى أغلبية جمهور الاتجاه الســائد، بل بسبب فقدان الحزب لمؤيديه الرئيسيين واتجاههم لمؤازرة حزب المؤتمر. وعنــد تخلي مؤيدي حزب بهاراتيــا جاناتا عنه في الانتخابات، أظهر نشــطاء تنظيم راشــتريا سوايامسيفاك ســانغ أنهم «لم يطمئنوا إلى الاتجاه الذي اتخذه الحزب»[83]. وجــرى التعبير عن هذا الانتقاد في أحد المقالات التــي نشرتها جريدة متعاطفة مع القومية الهندوســية، حيث أشارت إلى أنه «قد حان الوقت لحزب بهاراتيا جاناتا لكي يتخذ قراره، عليه تحديد مصيره الآن وعلى نحو حاســم لا رجعة فيه، فإما أن يؤدي دور الحــزب العلماني أو الحزب الوطني الهنــدوسي. كان عليه أن يدرك من التجربة التــي خاضهــا أن أعضاء حــزب المؤتمر(I) قد اتخــذوا قرارا بالاســتيلاء على قاعدته الوطنية الهندوســية وتقديم الحزب على أنه غير مجد في العملية السياسية وذلك في حالة استمرار حزب بهاراتيا جاناتا في ترنحه ما بين الخيارين»[84].

أدى التطبيــع مع الطائفية الهندوســية وميلها نحو الاتجاه الســائد من السياســة الهنديــة إلى زيــادة حادة في العنــف الطائفي، حيث وقعت بعض أحداث الشــغب ما بين الهندوس والمســلمين في مدينة مراد آباد (العام 1980) ومدينة بيهار شريف (العام

1981) ومدينة أحمد آباد (العام 1982) ومدينة ميروت (العامين 1982 و1987) ومدينة مومباي (العام 1984) ومدينة دلهي (العام 1987). وعلى الرغم من أن أعمال الشـغب قد اسـتهدفت المسـلمين باعتبارهم مجتمعا دينيا، فقد ارتبط الدافـع عامة بالتنافس الاقتصادي والسـياسي، وليس بدافع كراهية قديمة. وباختصار، عملت دوافع المنافسـة السياسية على «تحويل أعمال العنف الطائفي إلى شكل آخر من السياسة (الجماهيرية) المنظمة»[85]. ومع ذلك، والأكثر إثارة للدهشـة بخصوص هذا العنف، أنه لم يكن يتعلق بعدد الأحداث التي وقعت، لكنه تركز حول دور السلطات الحكومية في التحريض عليه والتواطؤ فيه. وعلى الرغم من أن معظم أحداث الشغب قد صُحبت بحملات مستدامة قامـت بها التنظيمات الطائفية مثل المجلس الهندوسي العالمي أو تنظيم شـيف سـينا، فقد كان الانحياز المناهض للمسـلمين بين رجال الشرطـة عنصرا جليا على نحو متزايد. ففـي العديد من الحالات تكاتفت الشرطة المحلية مع تنظيم راشـتريا سوايامسـيفاك سانغ للعمل على استهداف قطاعات السكان من الأقليات، وسرقة ممتلكاتهم، والاشتراك في جرائم القتل وإضرام النيران. وفضلا على ذلك، لم تفعل الحكومة المركزية شـيئا يُذكر لوضع حد لمثل هذه الأعمال الوحشية أو لمساءلة أولئك ممن اشتركوا فيها. ونتيجة لذلك، نُظـر إلى الدولة على أنها مُلامة على نحو متزايد نظير أعمال العنف ما بين الأقليات، كما أظهر ذلك أيضا إلى أي حد أصبحت فيه آليات الدولة تتسم بالطائفية.

إضفاء الصبغة الطائفية على السياسة داخل إقليمي البنجاب وكشمير

لم يقتصر التلاعب بالهويات الدينية على الإسـتراتيجيات الغالبة لحزب المؤتمر، لكنه كان واضحا أيضا من خلال مسـاعي السـيدة غاندي للسيطرة على الحكومات الإقليمية، وهو الأمر الذي كان ضروريا لفرض سيطرة الحكومة المركزية. وقد دفعها ذلك، مع مسـؤولين آخرين من حزب المؤتمر، إلى وضع سياسـات تتسـم بالمواجهة عـلى نحو متزايد مع خصومها داخل الأقاليم المختلفة. ونتج عن التوجهات المركزية للحكومـة الوطنية عدد من المظالم داخل الولايـات الفردية. وعلى الرغم من ذلك، ميز المنطق الديني والطائفي هذه النزاعات السياسـية. ومهد ذلك الطريق لوقوع خلافات حادة، اتسـم بالطبـع أغلبها بالعنف، ما بين القيادة الوطنية والمسـؤولين الإقليميين، وكان أكثرها أهمية هو النزاع في إقليمي كشمير والبنجاب.

توترت العلاقات ما بين الهندوس والمسلمين بشكل كبير في ولايتي جامو وكشمير - حيث أدت النزاعات التي وقعت منذ زمن بعيد إلى شن عدة حروب ضد باكستان - نتيجة للتلاعب المتعمد بالمشـاعر الطائفية من قبل السيدة غاندي. وبدأ ذلك في العام 1982، عندما سعت إلى إضعاف مكانة الحاكم آنذاك، الشيخ فاروق عبدالله، في محاولـة لتعزيز سـيطرتها على المنطقة. وعلى الرغم مـن التزام فاروق بالحفاظ على ولاية كشـمير داخل الهند، طعنت السـيدة غاندي في ولائه وعملت بدأب لكي تطيح به من السـلطة، حيث وجهت إليه بعض الاتهامـات بتدويل القضية وتلقي الأموال مـن أنظمة الحكم الملكية العربية. وكانت هنـاك بعض الاتهامات الأخرى التي وُجّهت ضد فاروق، منها ادعاءات بوجود معسـكرات للإرهابيين داخل الولاية، وتسـاهل حكومة الولاية مع الأنشطة غير الوطنية[86]. وفي حملتها الانتخابية داخل المنطقة في العام 1983، ناشدت السيدة غاندي المشاعر الطائفية عن طريق التأكيد على حالات التمييز ضد الهندوس في المنطقة الجنوبية، كما قدمت نفسها باعتبارها القوة الوحيدة القادرة على حمايتهم من الأغلبية المسـلمة، من أحد الجوانب، ومن المجاهدين المدعومين من باكسـتان، من جانب آخر[87]. وبعد الخسارة التي لحقت بهـا في الانتخابات، لم ترفع السـيدة غانـدي الراية البيضاء. قامـت في العام التالي، تحديدا في شـهر يوليو 1984، بتقديم رشوة إلى أعضاء برلمان الولاية نظير انشقاقهم عـن التحالف، وبعد ذلك أقالـت الحكومة المنتخبة ديموقراطيـا. وقد ظلت هذه «الألاعيب» تُمارس طيلة السـنوات الخمس التاليـة آنذاك ما بين دلهي وسريناجار، عاصمة ولاية كشمير، التي أدت في نهاية المطاف إلى «كارثة» الانتفاضة التي اندلعت في العام 1989، وإلى أربعة عشر عاما من العنف المقلق[88].

وعلى الرغم من ذلك، أكثر النزاعات الإقليمية من حيث الأهمية كانت في إقليم البنجاب، حيـث جرى تعريف التوتـرات حول الاعتبارات الاقتصادية والسياسـية مـن منطلق ديني - تحديدا تلك النزاعات حول فرض السـيطرة على مصادر المياه والأراضي، وكان ذلك أمرا غريبا، نظرا إلى التعاون قديم الأزل ما بين الهندوس والسيخ في المنطقة. وعلى سـبيل المثال، اعتمد حزب المؤتمر باسـتمرار على كل من أصوات السـيخ والهندوس في انتخابات الولاية خلال حقبتي الخمسـينيات والستينيات من القرن الماضي، وبالمثل وصل حزب أكالي دل، حزب سياسي ينتمي إلى السيخ والخصم

الرئيسي لحزب المؤتمر، إلى السلطة فقط من خلال التحالفات التي أقامها مع الأحزاب الهندوسية. ونجح في تشكيل حكومة ائتلافية مع حزب جانا سانغ في العام 1969 ومع حزب جاناتا في العام 1977. وعلى الرغم من ذلك وعقب انتخابات عام 1977، تغيرت الديناميكية السياسية. من ضمن المساعي المراد منها إضعاف حزب أكالي دل، دبر المسؤولون من أعضاء حزب المؤتمر(I) صعود أحد شباب السيخ المتعصبين ويُدعى سانت بهيندرانوال بنية خلخلة الدعم الذي يحصل عليه حزب أكالي دل من مجتمع السيخ، عن طريق إيجاد حزب ديني بديل يرتبط ببهيندرانوال[89]. وقد بدأ سنجاي غاندي في وضع هذه الإستراتيجية هو ورئيس وزراء الولاية السابق وعضو حزب المؤتمر (ورئيس الدولة فيما بعد) زيل سينغ وأسهم في تسهيلها كل من الآلة الشعبية لحزب المؤتمر والانجذاب إلى «عقائد وممارسات السيخ الثورية» التي أظهرها بهيندرانوال. كما مثل ذلك انصرافا تاما عن مواجهة حزب المؤتمر السابقة لطائفية السيخ خلال حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي[90].

كان بهيندرانوال زعيما دينيا عمل على خلط الإحياء الديني الحماسي مع الأجندة السياسية الواضحة. وعلى الرغم من دعمه لإقامة دولة منفصلة للسيخ (خالستان)، عمل مع حزب المؤتمر(I) أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضي لمعارضة حزب أكالي دل الأكثر اعتدالا. وقام بتنظيم حملة انتخابية في العام 1980 نيابة عن مرشحي أعضاء حزب المؤتمر(I) في انتخابات برلمان الولاية، على الرغم من ضآلة إسهاماته. ومع ذلك، أسهمت عدوانية بهيندرانوال واستعداده لاستخدام العنف ضد حركة نيرانكري وطوائف السيخ الأخرى المنشقة في الإعلاء من مكانته بين المجتمع. حتى عقب نجاح أعضاء حزب المؤتمر(I) في الاستيلاء على حكومة الولاية، استمر نشطاء الحزب في دعم بهيندرانوال لمجابهة حزب أكالي دل. لكن سرعان ما فقد أعضاء حزب المؤتمر(I) الأداة التي اعتمدوا عليها، ففي العام 1980 - 1981، تورط بهيندرانوال في سلسلة من جرائم القتل من ضمنها اتهامه بقتل أحد الصحافيين المشهورين، ولم يمنعه من دخول السجن سوى وساطة زيل سينغ[91]. وفي الوقت نفسه، أُجبر حزب أكالي دل على اتخاذ خطوات أكثر حزما (وإن لم تكن مسلحة) لحماية ما كانوا ينظرون إليه على أنه مصالح السيخ الشرعية. واتُّخذت هذه الخطوات لكي تؤكد على سيطرتهم باعتبارهم الممثل الحقيقي لمجتمع السيخ ولمواجهة أعضاء حزب المؤتمر(I) حول الحكم الذاتي الإقليمي.

دمرت فاعلية حزب أكالي دل على كلتا الجبهتين بواسطة القيادة الوطنية لحزب المؤتمر. فمن أحد الجوانب، رفضت الحكومة المركزية الاعتراف بالعديد من القضايا التـي تتعلق بالحكم الـذاتي للولاية، وقال البعض إن الحكومـة أحبطت عن قصد أحـد الحلول بخصوص قضايا مصادر المياه ووضـع الأراضي المتنازع عليها[92]. ومن جانب آخر، تسـبب تشـجيع حزب المؤتمر لبهيندرانوال في تقويض القيادة المعتدلة لحـزب أكالي دل بشـكل كبير، حيث أرغمهم ذلك على التنافس لكسـب المشـاعر الشـعبية للسيخ من المنطلق المتعصب نفسـه الذي استخدمه بهيندرانوال، وأسهم ذلك في تصلب الهويات الطائفية للسـيخ وظهور شـعبية تنافسية بين زعماء السيخ السياسـيين. مقابل ذلك، وصفت الحكومـة المركزية حزب أكالي دل بأنه غير وطني وانشقاقي، لذلك فهو مصنف خارج الاتجاه السياسي السائد. أصبح الدين والسياسة متشـابكين في هذا الصدد - كما أصبحت العسكرة الدينية التي وضعها بهيندرانوال تحظى بشـعبية كبيرة - لدرجة أن «السـيخ العلمانيين نأوا بأنفسهم عن ذلك حتى لا يوصفوا بالخونة لقضية السـيخ»[93]. إن ما حدث هو قيام حزب المؤتمر «بتحويل القضايـا العلمانيـة إلى عرقية من أجل تهميش خصومه بعيدا عن الاتجاه السـائد للسياسـة الوطنية. وأسهمت حقيقة فرض رسـم حدود الولاية بناء على المحددات اللغوية والدينية في إغراء التشـكيلات السياسية الإقليمية للسقوط في الفخ العرقي الـذي دفعهـم إليه أعضـاء حزب المؤتمـر(I)، وفي الوقت الذي اقـترب فيه فاروق عبداللـه (والي ولاية كشـمير) من ذلك الفخ بخطورة، سـقط حـزب أكالي دل فيه سقوطا مباشرا[94].

وبحلول العام 1983، أصبح الوضع داخل إقليم البنجاب سيئا للغاية، لدرجة أن جرائم القتل التي ارتكبها النشـطاء التابعـون لبهيندرانوال ضد الهندوس، بالإضافة إلى الاشـتباكات العنيفـة التي دارت مـا بين المجتمعات، كانت شـائعة للغاية. ولم يعـد هناك أي نوع من التأثير من قيادة أعضاء حـزب المؤتمر(I) على بهيندرانوال، وعـلى الرغم من الجدل حول الدور الـذي أداه بهيندرانوال في أعمال العنف، فقد تصاعدت الأمور لتخرج عن نطاق السـيطرة على نحو واضح[95]. تحولت الشكاوى والمظالم السياسـية المتعلقة بمجتمع السيخ إلى حركة انفصالية شاملة، وأصبح تواطؤ المسؤولين بالدولة في هذه الأحداث واضحا. ووفقا لما ورد فيما بعد عن أحد مفتشي

الشرطة من مدينة أمريتسار، «لم ترع الحكومة الإرهاب فقط، بل ساعدته على النمو والازدهار بسبب تكاسلها»[96]. ولعل الأكثر إشكالا هو الانقسامات العميقة الواضحة آنذاك بين قوات الشرطة التي جعلتهم غير جديرين بالثقة بشأن اتخاذ موقف ضد المسلحين السيخ المرتبطين بهيندرانوال.

وصل النزاع داخل إقليم البنجاب إلى ذروته وأخذ شكلا من أشكال المواجهة ما بين الحكومة والمسلحين السيخ في شهر يونيو من العام 1984. وفي يوم 5 يونيو، بدأ الجيش الهندي فرض الحصار على المعبد الذهبي بمدينة أمريتسار، وهو الذي حصن بهيندرانوال ومؤيدوه أنفسهم بداخله. وفي أثناء الهجوم اللاحق (الذي جرى تحت اسم «عملية النجم الأزرق») قُتل ما يقرب من خمسمائة مسلح بمن فيهم بهيندرانوال، فضلا على قتل أو إصابة المئات من الحجاج السيخ، وتحطم قطاعات كبيرة من مبنى المعبد - الذي يُعتبر أقدس بقعة عند السيخ. ونتج عن تدنيس هذا الغرودوارا (معبد السيخ) المهم إصابة مجتمع السيخ في جميع أرجاء الدولة بالصدمة، وهو الأمر الذي أدى إلى حالات من التمرد داخل صفوف القوات المسلحة واستقالات جماعية لأعضاء السيخ من البرلمان. وعقب هذه الأحداث بأربعة أشهر، تحديدا في شهر أكتوبر من العام 1984، اُغتيلت أنديرا غاندي على يد اثنين من حراسها الشخصيين انتقاما لتدنيس وانتهاك المعبد الذهبي.

الخلاصة

كان اغتيال أنديرا غاندي وأحداث الشغب التي أعقبته بمنزلة نهاية مناسبة لإجماع الرأي المؤيد لنهرو. لخص الاعتداء على المعبد الذهبي واغتيال أنديرا غاندي، وأعمال العنف اللاحقة العداءات الطائفية التي خشي نهرو وأتباعه من مغبة حدوثها. كما أسهمت أيضا في تصلب الهويات الطائفية بالهند. وقد أدى تصوير مزاعم السيخ على أنها غير وطنية، والانتقام المنظم من مجتمع السيخ نظير وفاة السيدة غاندي إلى زيادة كبيرة في شعورهم بالاضطهاد. وبالمثل راقب المسلمون في الهند الهجمات التي تُشن على جماعة من الأقليات داخل الوطن نفسه بعدم ارتياح شديد. ومما يدعو إلى السخرية أن أعمال العنف التي وقعت في إقليم البنجاب أكدت ادعاءات أعضاء حزب المؤتمر(I) بأن الدولة تتعرض لخطر التفتت، وأنه من

الضروري اتخاذ منهج شـديد القوة لمناقشة القضايا الإقليمية. وبالتالي، صُوِر زعماء الأقليات في ولاية كشـمير وولاية آسام على أنهم يشكلون تهديدا للأمة وبأنهم على اتصال بـ«قوى خارجية» غير معلنة. وباختصار، استخدم زعماء حزب المؤتمر القومية الدينية المستترة لحشد الدعم الهندوسي لاستمرار حكمهم.

ومن ثَم، كان استئصال الإجماع العلماني جاريا بكفاءة بحلول مطلع الثمانينيات مـن القرن المـاضي. قد يكون العمل على اسـتقطاب القومية الهندوسـية مدفوعا بواسـطة اعتبـارات انتخابية، لكنه أيضا كان خيار زعماء حـزب المؤتمر للتخلي عن التزاماتهم السـابقة تجاه الأفكار والمفاهيم العلمانية والإصلاح الاجتماعي. وبالتالي، فمـن المفارقة أن تكون نهايـة الرؤية العلمانية تحت حكم «أنديـرا»، التي ناضل أبوها لإرسـائها، وأن يبدأ بذلك عصر جديد من السياسـة الطائفية. ومما يدعو إلى الدهشـة أن إسـتراتيجية الأغلبية التي وضعتها السـيدة غاندي عادت بالنفع على حزب المؤتمر طوال ما تبقى من العقد. وبغض النظر عن تواطؤ الحكومة في صعود بهيندرانوال، فقد سـاعدت عملية اغتيال السـيدة غانـدي والأحداث اللاحقة على تعزيـز الدعم الهندوسي لحزب المؤتمـر طوال فترة الثمانينيات مـن القرن الماضي، وعملت الاضطرابات على تبرير المخاوف التي أشـعلتها السيدة غاندي من انفصال الأقليـات. وعلى الرغم من ذلـك، فإن تحقيق التوازن السـياسي بين الأمرين، الذي نفذته السـيدة غاندي ببراعة - ومناشـدة مشـاعر الأغلبية الهندوسية، في الوقت نفسه الذي تزعم فيه ظاهريا الأساس العلماني - سوف ينكشف في أثناء فترة حكم ولدها، راجيف غاندي، رئيسًا للوزراء.

5

غرس الطائفية
في السياسة الهندية

استمر المسؤولون الهنود في استغلال الدين طوال فترتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. وعلى الرغم من قيام زعماء حزب المؤتمر بمعارضة الشـوفينية المصاحبة للطائفية الدينية على نحو ظاهري، فإنهم سـعوا إلى اسـتقطاب الأفكار وأسـاليب الخطاب المتعلقـة بالقومية الهندوسـية لأغراضهـم الشـخصية. كان ذلك واضحا في الإسـتراتيجية الانتخابيـة للانتخابات الوطنيـة في العام 1984، التـي دُعي إليها بعد وفاة السـيدة غاندي بفترة قصيرة، وفي حملات انتخابية أخرى على مدار العقد. وفي أثناء هذه الفترة اسـتخدم راجيف غانـدي، الذي انتُخب رئيسـا للوزراء في العام 1984، مخاوف انفصال الأقليات والتهديد الخارجي من دولة باكسـتان الإسـلامية كوسـيلة لتعزيز الدعم بين الأغلبية الهندوسـية. كان الخـوف، والديـن، والقومية

«في سـعيه إلى إرساء رؤية محدودة للقوميـة الهندوسـية، بالـغ حزب بهاراتيا جاناتا في ردود أفعاله، حيث عمـل توجهـه الأيديولوجـي على رعاية النزاع والانقسـام، وهو الأمر الذي كلفه في النهاية دعم الطبقات المتوسطة من الشعب الهندي»

المؤلف

بمنزلة عناصر محورية لتحقيق إستراتيجية الأغلبية. وعلى الرغم من ذلك، وبتخلي حزب المؤتمر عن التزاماته السابقة نحو القومية العلمانية، فقد تنازل عن الجدل الأيديولوجي على نحو فعال لمصلحة جماعة سانغ باريفار. كما أدى ذلك أيضا إلى تصاعد التوترات بين الجماعات الدينية المختلفة داخل الهند، وهو الأمر الذي نتج عنه تفتت المجتمع السياسي. كان هذا التوجه واضحا في أثناء الاضطرابات المناهضة للمسلمين في تلك الفترة، وفي انتشار العنف، والأكثر أهمية، عند تدمير مسجد بابري في مدينة أيوديا في العام 1992.

كان الجدل حول مسجد أيوديا - وتدميره - يرمز إلى الصراع الأوسع نطاقا للأمة الهندية. كان المسجد بالنسبة إلى المسلمين والهندوس العلمانيين انعكاسا للتنوع الديني داخل الهند والصفة الكوزموبوليتانية للأمة. ومع ذلك، فقد كان يرمز بالنسبة إلى الوطنيين الهندوس إلى تبجيل غير مبرر لمصالح الأقليات. وبالسعي إلى تدمير المسجد، اصطدمت الجماعات المصاحبة لجماعة سانغ باريفار بالهوية الكوزموبوليتانية للهند، مستخدمين هذه القضية عمدا لإعادة تعريف الأمة من منطلق هندوسي على نحو واضح. وكان تواطؤ الدولة في أحداث مدينة أيوديا وأعمال العنف المصاحبة لها بمنزلة خاصية محددة لهذا الحدث المأساوي، وأظهر درجة تأصل الطائفية الدينية داخل مؤسسات الدولة الهندية.

إن الجهود التي بذلها زعماء حزب المؤتمر لاستقطاب القومية الهندوسية تساعد في تفسير الصعود المتهور لحزب بهاراتيا جاناتا وقتئذ. لقد تمكن حزب المؤتمر من تطبيع الخطاب المتعلق بالهندوتفا بمناشدة المشاعر الدينية لأغلبية قطاعات السكان. وباختصار، هيأ حزب المؤتمر بيئة أيديولوجية قدمت في النهاية خدمات لمصالح حزب بهاراتيا جاناتا، وليس مصالح حزب المؤتمر. واحتشد أنصار الطائفة الهندوسية وراء زعامة أنديرا وراجيف غاندي في الثمانينيات، غير أن ذلك تغير على نحو هائل مطلع التسعينيات، عندما حوّل الناخبون أنفسهم دعمهم بشكل جماعي إلى مصلحة حزب بهاراتيا جاناتا. وبذلك، فقد تسببوا في حدوث تحول أيديولوجي كان في طور اكتماله منذ فترة ليست ببعيدة. لذا، فإن مكاسب حزب بهاراتيا جاناتا في أثناء التسعينيات لا تثير الدهشة بالضرورة، فقد أظهر تأثير حزب بهاراتيا جاناتا حجم التغير الذي شهده السياق الأيديولوجي، وكيف أصبحت الشوفينية الهندوسية

مقبولة على نطاق واسـع. كان اسـتعداد الوطنيين الهندوس لدعم حزب المؤتمر في الثمانينيات هو ما أسـهم في التسـتر على عمق هذا التوجه، وعندما قرر الوطنيون الهنـدوس العودة مرة أخـرى لدعم حزب بهاراتيا جاناتـا - جالبين معهم قطاعات كبيرة من الطبقات المتوسطة للهندوس - تزايدت مكاسب حزب بهاراتيا جاناتا على نحو هائل.

عـلى الرغم من ذلك وبحلول العـام 2004، رجعت مرحلة الطائفية الدينية إلى نقطـة البداية، فقد حاول حزب بهاراتيا جاناتا، الـذي تولى زعامة الائتلاف الحاكم في مجلـس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سـوبها» منذ العـام 1998 حتى العام 2004، استخدام سيطرته على الدولة لإرساء رؤيته المحدودة للنظام الاجتماعي، وقد شـمل ذلك بعض المساعي لتشـجيع العقائديين الدينيين لتولي مناصب في السلطة، والتلاعـب في الكتب الدراسـية الأكاديمية، وإعادة كتابـة التاريخ الهندي – بكل ما تحتويـه هذه الكلمة من معنى. اسـتخدم أيضا حزب بهاراتيـا جاناتا وحلفاؤه من جماعة سـانغ باريفار العنف ضد قطاعات السـكان من الأقليـة. وعلى الرغم من أن حزب المؤتمر ربما يكون قد حابى المشـاعر الهندوسـية، فإن حزب بهاراتيا جاناتا والتنظيمات الأخرى المرتبطة بجماعة سـانغ باريفار هم الذين كانوا مسـؤولين عن أكـثر الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسـان خلال هذه الفـترة وتضمنت مثل هذه الأنشطة الخارجة عن القانون أعمال العنف التي وقعت في ولاية غوجارات في العام 2002 التي ارتكب فيها نشـطاء حزب بهاراتيا جاناتا جرائم قتل منظمة ضد أعداد ضخمة من المسـلمين داخل مجتمعاتهم. وكما كان في العهود السابقة، لم يكن هذا رد فعل غير عقلاني من «عصابة» وحشية وهمجية، بل كان هجوما سبق التنسيق له على مجتمع من الأقليات صُمم لاستقطاب المجتمع الهندي وترسيخ تمسك الوطنيين الهندوس بالسلطة. وعلى الرغم من ذلك، كان هذا النوع من التجاوزات هو تحديدا ما أسهم في تشويه سمعة «الهندوتفا» ووضع حدا لحكم حزب بهاراتيا جاناتا. وعلى الرغم من أن أحداث الشـغب التي وقعـت في العام 2002 قد جعلت من نارييندرا مودي، رئيس وزراء ولاية غوجارات الذي ينتمي إلى حزب بهاراتيا جاناتا، رمزا لليمين السـياسي، فقد أصابت أعمال العنف الاتجاه السائد من الشعب الهندي بالصدمة. باختصار، أدى تطرف الحزب الحاكم - مقرونا بالقدرة المحدودة للقومية الهندوسية

على طرح المخاوف الاقتصادية الحقيقية - إلى انهيار الدعم الشعبي لحزب بهاراتيا جاناتا في العام 2004.

راجيف غاندي وسياسة الشعبية التنافسية

إستراتيجية الأغلبية

كانت الانتخابات البرلمانية للعام 1984 والانتصار اللاحق لأعضاء حزب المؤتمر(I) نتاجا للعديد من الاتجاهات التي ظهرت في أثناء فترة حكم السيدة غاندي، التي تضمنت - قبل كل شيء - إضفاء الصبغة الطائفية على حزب المؤتمر. وعلى الرغم من الالتزام الخطابي نحو الديموقراطية العلمانية، فإنه جرى التعبير عن سياسات أعضاء حزب المؤتمر(1) من منطلق القومية الدينية التي ربطت حكم حزب المؤتمر بالوحدة الوطنية والتضامن الهندوسي. ووفقا لما أشارت إليه إحدى المقالات في هذا الوقت، «يمكن تزيين طائفية مجتمع الأغلبية من دون صعوبات بالغة بالزخارف العلمانية لكي تبدو قومية ووطنية، ومن هذا المنطلق يمكن أن يقال إن الحزب الحاكم قد سرق بحق وبتفان رداء حزب بهاراتيا جاناتا»[1]. وقد صاحب تخلي حزب المؤتمر عن العلمانية تحولا متزامنا للسياسة الاقتصادية، حيث استُبدل الالتزام التاريخي للحزب تجاه التنمية التي تديرها الدولة والمساواة الاقتصادية بتأكيد جديد على تحرر السوق واستثمارات القطاع الخاص. وتميز هذا العصر أيضا بالتسلطية المتزايدة وإجرام الحكومة وعدم التسامح مع الرأي المعارض، وصورت المعارضة السياسية - سواء كانت اقتصادية أو إقليمية، علمانية أو دينية - على أنها «غير وطنية» وكثيرا ما قوبلت بالعنف.

تجلت هذه الاتجاهات في أعمال العنف الطائفي التي أعقبت اغتيال السيدة غاندي. وكانت إراقة الدماء شديدة القسوة على وجه الخصوص في مدينة دلهي، حيث شنت العصابات الهندوسية هجمات على مجتمع السيخ وأضرموا النيران في متاجرهم والغرودوارا (معابد السيخ)، واستُهدف بعض الرجال على وجه الخصوص من أعمار محددة، وكثيرا ما كانوا يُحرقون وهم على قيد الحياة في الأماكن العامة. اغتُصبت النساء وسُرقت منازل ومقار أعمال السيخ، والأكثر إرباكا هو حقيقة أن السيخ - الكثير منهم قد دعموا حزب المؤتمر من قبل - ظلوا بلا حماية من قبل

السلطات الحكومية، كما أن قوات الشرطة اشتركت على نحو نشط في أعمال العنف. تراوحت تقديرات الخسـائر، لكن وفقا للمصادر الحكومية الخاصة، بين مقُتل أكثر من 2700 فرد على مدار أيام قليلة، منهم 2150 قتيلا تقريبا في مدينة دلهي فقط[2]. بينـما أُصيبـت واغتُصبت أعداد كبيرة أخرى وأُجبر أكثر من مائة ألف شـخص على ترك ديارهم.

ومن الواضح أن «أعمال الشغب» لم تكن نتاج غضب تلقائي. على النقيض، ووفقا لما أظهرته العديد من التحقيقات فيما بعد، كان هناك عمل منسـق بواسطة بعض المسؤولين بحزب المؤتمر - من ضمنهم بعض كبار المسؤولين - «لتلقين السيخ درسا لن ينسـوه»[3]. ودلت أقوال شـهود العيان على تورط نشطاء حزب المؤتمر وضباط الشرطة في المشـاركة في هذه الهجمات وتوجيهها، حيث نُقل أفراد هذه «العصابة» في العديد من الحالات بالحافلات من المناطق الخارجية «وقيدوا بواسـطة الساسة من أعضاء حزب المؤتمر (I) والسـفاحين من داخل هذه المنطقة»[4]. ووفقا لما أشار إليه أحد فرق تقصي الحقائق:

> توصلنا إلى استنتاج أن الهجمات على أفراد مجتمع السيخ في مدينة دلهي وضواحيهـا في أثناء هذه الفترة كانت بعيدة كل البُعد عن كونها تعبيرا تلقائيا عن حالة الهوس والشعور بالأسى والغضب الشعبي لاغتيال السيدة غاندي كما ورد عن السـلطات، لكنها كانت حصيلة مخطط نُظـم بإحكام، وتميز بأعمال التفويـض المتعمد والتجاوزات بواسـطة بعض الساسـة المعروفين من حزب المؤتمر (I) في المسـتوى الأعلى، وبواسطة السلطات التي أدارت هذه الأعمال. وعلى الرغم من وجود صدمة شـعبية حقيقية ومشـاعر من الحزن والغضب، كانـت أعمال العنف التي أعقبت ذلك من صنع جماعة عاقدة العزم، ألهمتها مشاعر مختلفة»[5].

استغلت إستراتيجية حزب المؤتمر في أثناء انتخابات في العام 1984 هذه التوترات الطائفية كوسيلة لبناء الدعم الشعبي بين الأغلبية الهندوسية. ودعا راجيف غاندي لإجراء الانتخابات القومية في الأسـابيع التي أعقبـت اغتيال والدته، من ناحية لكي يستغل عامل الشعور بالشـفقة الملازم للمشهد وقتئذ. ومع ذلك، استُخدمت وفاة السـيدة غاندي أيضا لكي تشـدد على مخاطر انفصال الأقليات ولتصوير الهند كأمة

معرضة لخطر فتاك. أشار راجيف غاندي في أثناء الحملة الانتخابية إلى شبح انفصال السيخ والمسلمين باعتباره تهديدا رئيسيا على المجتمع الوطني، وفضلا عن ذلك، فقد ربط على نحو متكرر أحزاب المعارضة الرئيســية بالجماعات الانفصالية مســتخدما أسلوبا «شاملا ووقحا وغير دقيق»[6]. اتهم راجيف غاندي خصومه من داخل حزب بهاراتيا جاناتا في عدد من الخُطب التي ألقاها خلال جولته في الدولة «بالتحريض على الاضطرابات التي وقعت في ولاية البنجاب وولاية آسام، وتحريض القوى الانفصالية في ولايتي جامو وكشــمير لمصلحة أغراضهم الشخصية»[7]. وقام أحد نشطاء الحزب بربــط حــزب بهاراتيا جاناتا بحزب أكالي دل، بحجة أن حــزب بهاراتيا جاناتا، الذي شجع التشدد واتصف به السيخ من قبل، هو الذي يهدد الآن وحدة الدولة. واستمر هجــوم الحزب الحاكم على وطنية المعارضة طوال فترة الحملة الانتخابية، من دون وجود أي دليل لدعم تلك الادعاءات. فأصدرت أحزاب المعارضة تكذيبات وادعاءات مضادة - ردا على ذلك - تفيد بأن حزب المؤتمر هو الملام على تشدد السيخ[8]. أدت طبيعة هذا الجدل إلى أن يســتنتج أحد المراســلين الصحافيين قائلا: «يبدو أن ذلك الجــدل جزء من خطة مُحكمة لتضييق صراع الانتخابات وتوجيهه نحو قضية إقليم البنجاب بهدف كسب دعم الهندوس داخل الحزام الهندي»[9].

ارتبط أيضا التهديد الداخلي بالانفصال ضمنيا بباكســتان والدول الإســلامية الأخرى، وبالتالي فقد ســاعد ذلك حزب المؤتمر على الدعوة إلى بناء دولة مركزية وقوية تتمكن من التعامل مع التهديدات «الواردة من خارج الحدود»[10]. وزعم راجيــف في إحدى الخُطب أن «القوى الخارجية هي المســؤولة عن مقتل أنديرا غانــدي وأن هذه القوى اســتمرت في توفير الدعم المالي والعســكري للجماعات الانفصاليــة داخل الهنــد»[11]. فضلا على ذلك أشــار بأصابع الاتهــام إلى أحزاب المعارضة في ولاية كشــمير وولاية البنجاب وولاية آسام بتلقي مساعدات خارجية والعمل ضد مصالح الأمة. كما اتهمت بالمثل حكومة حزب جاناتا الســابقة بنشر بــذور الخلاف وتقويض قــدرة الدولة على التعامل مــع التهديدات الأمنية. وفي المقابــل، قدم أعضاء حزب المؤتمر(I) أنفســهم على أنهــم الحزب الأوحد القادر عــلى توفير نوعيــة القيادة اللازمة لمواجهة التحديات التــي تهدد الأمة. وفقا لما أشار إليه أحد منشورات الدعاية الانتخابية، «تربص الأعداء دائما بالهند وحريتها

من الداخل ومن الخارج. وحزب المؤتمر(I) هو الوحيد الذي بإمكانه جعل الهند مركزا قويا. والمركز القوي هو الوحيد الضامن لدولة قوية. صوتك سيحدد إما أن تكون الهند قوية وإما أن تصبح ضعيفة»[12].

أثبتت إستراتيجية أعضاء حزب المؤتمر(I) نجاحها على نحو هائل، فعن طريق تصوير الانتخابات على أنها استفتاء على الوحدة والاستقرار - ووصف حزب المؤتمر بأنه الممول لهذا - تمكنوا من اكتساح الانتخابات بالحصول على أربعة أخماس المقاعد في مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سوبها»، على الرغم من فوزهم بـ 50 في المائة فقط من مجموع الأصوات. لقد أبلوا بلاء حسنا تحديدا داخل الحزام الهندي، حيث تزايدت المخاوف على نحو كبير من جراء الانفصال، وحيث «تسبب رد فعل الهندوس العنيف في إضافة دعم هائل إلى راجيف غاندي[13]. وعلى الرغم من وضوح عامل الشفقة، كانت الإيحاءات الطائفية لأزمة ولاية البنجاب واغتيال السيدة غاندي الموضوع المحوري للحملة الانتخابية، وعلى وجه التحديد للطبقة المتوسطة من الهندوس في الشمال. وعلى الرغم من أن معظم هذه الكوارث وقعت نتيجة لسوء تعامل الحكومة مع المشكلات الإقليمية - رغم افتقار حزب المؤتمر(I) إلى الحلول على نحو كبير - فقد أثبتت إستراتيجية الأغلبية للحزب أنها وسيلة فعالة لحشد المشاعر الشعبية خلف حكمهم المستمر.

والمفارقة أن حزب المؤتمر قد حافظ على التزامه الخطابي نحو العلمانية وأعلن مرارا عن احترامه للتنوع، في الوقت نفسه الذي كان يشجع فيه المشاعر المناهضة للسيخ. وقد نجح في تنفيذ ذلك عن طريق وصف أعضاء الجماعات الطائفية المختلفة على أنهم يعملون ضد التكامل، وربطهم ضمنيا بباكستان وقوى أجنبية أخرى. وعلى هذا النحو، تمكن حزب المؤتمر(I) من تصوير حزب بهاراتيا جاناتا على أنه مؤيد لانفصال السيخ والمسلمين، رغم أن حزب المؤتمر(I) قد سلب من حزب بهارتيا جاناتا فكرته الأساسية حول وحدة الهندوس. وفضلا على ذلك، وفي إحدى الخدع البلاغية، زعم حزب المؤتمر أنه أفضل من يُكَلف بحماية الأقليات لأن «حزب المؤتمر(I) هو الوحيد الذي يخلو من المصالح الإقليمية والظلال الطائفية»[14]، وقد واجه ذلك بالطبع زعماء المعارضة الذين اعترضوا على التلاعب الصارخ بالمشاعر المناهضة للسيخ. وعلى سبيل المثال، وجه شاران سينغ - زعيم حزب داليت للعمال والفلاحين - النقد لراجيف

غاندي نظير إلقائه بالاتهامات الباطلة، مشيرا إلى أن راجيف غاندي قد تصرف بمنطلق أن «تكرار الكذبة الكبيرة يمكن أن يجعلها تبدو حقيقة»[15].

أظهـر الانتصار الذي حققه حزب المؤتمـر(I) في الحملة الانتخابية للعام 1984 التناقضـات الداخلية بالحزب. فمـن أحد الجوانب، دفع الانجذاب نحو المشـاعر الطائفيـة حزب المؤتمر(I) لتحقيق انتصار سـاحق وغير مسـبوق، وذلك في الوقت الذي يشـهد فيه انفصـالا واضحا عن العلمانية التي دعا إليهـا نهرو. ونجح أعضاء حزب المؤتمر(I) بفاعلية في إجهاض مسـاعي حزب بهاراتيـا جاناتا في اليمين، الذي كان يحـاول في هذا الوقت اتخاذ موقف أكثر وسـطية. سـعى أعضاء حزب المؤتمر (I) أيضا نحو الحصول على دعم العديد من نشـطاء تنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي وتمكنوا من الحصول عليه، على الرغم من إعلانهم توجههـم غير الطائفي. وكانت هذه الإسـتراتيجية فعالة للغاية لدرجة أنها نجحت في تهميـش حزب بهاراتيا جاناتا تماما، الذي فاز بمقعدين فقط من المقاعد البرلمانية على مسـتوى الدولة. من جانب آخر، أظهرت انتخابـات العام 1984 مدى ضعف هيكل حزب المؤتمر(I)، حيث تقلص الحزب - والنظام السـياسي - إلى درجة مزرية حيث لم يعد هناك حوار يُذكر حول القضايا التي تواجه الدولة بالفعل. وفضلا على ذلك، وبدلا من تكوين تحالف واسع من الدعم بين المجتمعات والمصالح، اعتمدت الحملـة الانتخابيـة على خليط من الخوف والقلق والقومية الدينية بغرض حشـد الأغلبية الهندوسية. وتأسيسا على ذلك، مثلت انتخابات في العام 1984 ذروة التوجه بعيدا عن إستراتيجية انتخابية «مجزأة» نحو إستراتيجية تعتمد على سياسة شاملة، كما تميـزت بانفصال حاد عن المنهـج التقليدي للحزب والمتعلـق بتحدي التكامل الوطني. ووفقا لما أشـار إليه مانور، «تبنى زعماء حـزب المؤتمر(I) بعد العام 1982 أو حول هذه الفترة سياسـة عكس تلك التي تبنوها من قبل، التي كانت تدعو إلى ترتيب أوجه التكيف والانسـجام ما بين الجماعـات الاجتماعية والثقافات الفرعية والأقاليـم، وسـعى فعليا إلى وضعهـم في مواجهة بعضهم البعـض. وقد مكن ذلك الحزب الحاكم من امتصاص غضب الجماعات التي تشعر بالاستياء والسخط، الذين نظروا إليه على أنه الحزب الوحيد القادر على توفير الاسـتقرار وسـط حالة الفوضى المنتشرة - التي ساعد حزب المؤتمر (I) بنفسه وعن عمد على توليدها»[16].

الازدواجية والإصرار

تميز موقف الحزب فيما يتعلق بالطائفية بالتناقض والازدواجية طوال فترة أواخر الثمانينيات من القرن الماضي. فقد سعى راجيف غاندي، مدركا أن أسلوب المواجهة الذي اتخذ في الحملة الانتخابية للعام 1984 لم يكن إستراتيجية حكم فعالة، إلى نهج تصالحـــي بمجرد وصوله إلى الحكم. عمل مع عدد متنـــوع من الجماعات الإقليمية بنية إيجاد تســـوية لمعظم المشـــكلات التي تفشـــت في أثناء فترة حكم والدته. على ســـبيل المثال، تمكن راجيف في ولاية البنجاب من الوصول إلى اتفاق مع زعيم حزب أكالي دل، ســـانت لنغوال، الذي ظل في منصبه فـــترة طويلة. ومثلت المعاهدة التي أبرمها راجيف غاندي ولنجوال تســـوية بشأن قضايا المياه، وأدت إلى تحويل مدينة شانديغار إلى ولاية البنجاب في شهر يناير من العام 1986، وأسهمت في إيجاد حلول لنزاعات قديمة بين المنطقة والحكومة المركزية. وتباعا، أُجريت الانتخابات البرلمانية داخل الولاية وانتهى الحكم الرئاسي لولاية البنجاب[17]. وبالمثل في ولاية آسام، جرى التوصل إلى اتفاق مع المعارضين في شـــهر أغســـطس من العـــام 1985، بينما نُفذت تسوية منفصلة في ولاية كشمير مع الشيخ فاروق عبدالله في العام 1986. وقد نتج عن هذه الاتفاقيات تحســـن ملحوظ في علاقات الحكومة المركزية بالولايات وشيء أقرب إلى العودة إلى الوضع الطبيعي.

وعلى الرغم من ذلك، لم يجري احتواء القوى التي أُطلق لها العنان في السنوات الســـابقة بســـهولة. أدى النهج التصالحي الذي اتخذه راجيف غاندي تجاه القضايا الإقليمية إلى انســـلاخ معظم من انجذبوا إلى أسلوب المواجهة الذي اتخذه من قبل. كـــما أدت الضغوط الداخلية التي مورســـت على الحكومـــة إلى إجبارها على تجنب تكيفها مـــع مصالح الأقليات. بالنظر إلى حالة الاســـتياء التي قوبلت بها الاتفاقيات المبرمة ، فشـــل نظـــام حكم راجيف غانـــدي في متابعة العديد مـــن التزاماته. على ســـبيل المثال، في اليوم الذي سبق نقل مدينة شـــانديغار من ولاية هاريانا إلى ولاية البنجاب، أعلنت الحكومة المركزية تأجيل هذا الإجراء نظرا إلى اندلاع أعمال العنف وبدء المسلحين السيخ في شن جولة جديدة من الهجمات الطائفية. وبالمثل في ولاية كشـــمير، فشل اتفاق رئيس الوزراء مع الشيخ فاروق عبد الله في منع اندلاع أعمال العنف داخل الولاية، حيث استهدفت معظم أعمال العنف فاروق الذي كان يُنظر

إليه آنذاك على أنه رجل دلهي في ولاية كشـمير. وسيجعل دعم باكستان للمسلحين الإسـلاميين، ورد الفعل القوي الذي اتخذته دلهي، من ولاية كشمير مصدرا للخلاف طوال العقد ونصف العقد القادمين.

انكشـفت ازدواجيـة حـزب المؤتمر أكثر تجـاه الطائفية في هيئة سلسـلة من الأحداث التي سـبقت الانتخابات في العام 1989، وكان أولها قضية شاه بانو، وهي سـيدة مسـلمة قاضت زوجها لخمسـة وأربعين عاما للحصول عـلى نفقة الزوجة المطلقـة بموجب القانون المدني الهندي. واسـتؤنفت القضية داخل المحكمة العليا لأنها أثارت تسـاؤلا بخصوص القانون المتبع في هـذه الحالة: القانون المدني الهندي أم الشريعة الإسـلامية. وعندما أصدرت المحكمة حكمهـا لمصلحة الزوجة في العام 1985 – والتزمـت بذلك بأحقيـة القانون المدني – اعترض المحافظون الإسـلاميون بحجـة أن قرار المحكمة يُعـد تعديا على الهوية الإسـلامية المنفصلة، وبالتالي يمثل «محاولة أخرى للإطاحة باسـتقلالية ديانتهم»[18]. أيد المسلمون الليبراليون الحكم، بينما احتشد المجتمع الإسلامي سريعا وراء المحافظين. ويرجع السبب في ذلك جزئيا إلى الشـعور المتفشي بعدم الأمان بين المسلمين. وقد أسهم كل من أعمال العنف ما بين الطوائف التي شهدها عصر أنديرا، والنشاط المتزايد للمجلس الهندوسي العالمي، والحملة المناهضة للسـيخ في العام 1984 في شعور بالقلق المتزايد وسط المسلمين. وفضلا عن ذلك، أدى مفهوم أن حزب المؤتمر(I) قد أصبح حزب الأغلبية – والمدافع عـن القومية الهندوسـية – إلى ضعف إيمـان المجتمع بالحكومـة. وبالتالي، عندما أعلنت المحكمة العليا رسـميا قرارها، اسـتغل النشـطاء المحافظون ورجال الدين الفرصة للدفاع عن سـلطاتهم وتصوير أنفسهم على أنهم المدافعون الحقيقيون عن مصالح المسلمين[19].

لم تكـن اسـتجابة راجيف غاندي بالمثل مفيدة. فقد سـلم الأمـر برمته إلى المحافظين الإسـلاميين مصدقا على دورهم كمتحدث رسـمي باسم المجتمع. كما طرحـت الحكومة أيضا مشروع قانون على البرلمـان بعنوان مشروع قانون المرأة المسـلمة (وحماية حقوقها في أثناء الطلاق) الـذي نجح في إبطال حكم المحكمة ومنـح الأحقية للشريعة الإسـلامية في الأمور التي تتعلـق بقانون الأسرة. وكانت لهـذا التشريع دلالة بعيـدة المدى، وذلك لأنـه أظهر ازدواجيـة الحكومة فيما

يتعلق بالقضايا الطائفية واستعدادها المستمر لإرضاء مطالب الأصوات المعبرة عن أحد المجتمعات. ولم تستوعب النخب الحاكمة تداعيات مثل ذلك القرار. بالتنازل عن القضية للمحافظين الإسلاميين، أجازت الحكومة مطالبهم على حساب المسلمين العلمانيين، وكان التشريع أيضا علامة مزعجة على التراجع المستمر للأفكار والأعراف العلمانية، حيث كشف أسبقية الاعتبارات الانتخابية في سياسات الحكومة[20]. وعلى الرغم من ذلك، كانت إحدى أهم العواقب هي ما نتج عن الإجراءات التي اتخذتها الحكومة لإشعال رد فعل عنيف بين أتباع الطائفة الهندوسية، فقد اعتبروا السياسة التي تتبعها الحكومة استرضاء سافرا ووجهوا انتقادهم لها نظير الاستسلام لمطالب المسلمين. وأسهم ذلك في فتح باب الاتهامات بأن الحكومة كانت بصدد دعم سياسة «العلمانية الزائفة»، حيث يتم من خلالها «اضطهاد» الأغلبية نظير إظهار عقيدتهم ومكافأة العناصر الطائفية لقطاعات السكان من الأقليات.

وعلى الرغم من أن الحكم المبدئي في قضية شاه بانو قد أثار غضب المسلمين المحافظين، كان لرد الفعل اللاحق التأثير نفسه في المشاعر الهندوسية. فمن ناحية، حملت قضية شاه بانو دلالة على التوجه للاعتراف بالحقوق الجماعية على حساب الحقوق الفردية. وبناء على ذلك، اتهم أعضاء جماعة السانغ باريفار الحكومة بالانحياز نحو مشاعر الأقليات. ومع ذلك شوه الوطنيون الهندوس القضية باستخدامها وسيلة لتعزيز تفسير عرقي للهوية القومية. على سبيل المثال، جادل زعماء حزب بهاراتيا جاناتا بأن الهندوس - على الرغم من كونهم أغلبية - كان يتم التمييز ضدهم، في الوقت الذي كانت تُمنح فيه الأقليات «حقوقا خاصة» كما جسدها مشروع قانون المرأة المسلمة. ومن هذا المنطلق، لم تكن لدى الهندوس مصالح مشتركة باعتبارهم أحد المجتمعات فحسب، بل جرى تهديد هذه المصالح أيضا بواسطة مطالب الأقليات. وطبقا لما ورد عن أحد زعماء المجلس الهندوسي العالمي عند وصفه للوضع في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، «إن القضية الرئيسية اليوم تتلخص فيما إذا كانت الأقليات تتمتع، أو يجب أن تتمتع بمكانة الطبقة المميزة. أم هل سيُعاملون بالتساوي مثل أقرانهم الهندوس. والحقيقة أنهم بالفعل يتمتعون بمنزلة الطبقة المميزة، وهو الأمر الذي يثير التوترات الطائفية.

ويرجع الفضل هنا إلى سياسة الاسترضاء التي اتبعها حزب المؤتمر نحو الأقليات طوال العقود الأربعة الماضية، أما اليوم فالمواطن الهندوسي يُعتبر مواطنا من الدرجة الثانية داخل وطنه»[21].

دار الجدل حول قضية شاه بانو أيضا في سياق أيديولوجي مُستقطب على نحو متزايد، فقد كان الشغل الشاغل للمجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ آنذاك هو تسييس وضع العديد من المساجد، والأكثر أهمية هو مسجد بابري في مدينة أيوديا، وأصبحت قضية شاه بانو متشابكة مع حشد مشاعر الهندوس حول وضعية هذه المساجد. حظي مسجد بابري بأهمية كبيرة على وجه التحديد نظرا إلى المعتقد الشائع بأنه قد بُني فوق محل ميلاد الإله راما، أحد تجسيدات الإله الهندوسي فيشنو. وكان من المفترض أن يكون هناك معبد قديم مخصص للإله راما على هذه الرقعة من الأرض التي بُني عليها المسجد. وقد قيل إن هذا المعبد القديم قد دمره أحد النبلاء المرتبطين بالإمبراطور المغولي بابر في العام 1528 واستُبدل به مسجد «بابري». وعلى الرغم من أن وضع المسجد كان محل نزاع من الناحية التاريخية، فلم يشكل ذلك قضية سياسية ذات أهمية طوال العقود الماضية نتيجة للموقف الراسخ الذي اتخذته حكومة نهرو في هذا الشأن. ومع ذلك، تغير موقف الحكومة الهندية في الثمانينيات. فعندما شُكلت لجنة إجراءات رام جانمابهومي (محل ميلاد الإله راما) في العام 1984، كان هدفها المُعلن هو «تحرير» المسجد - أي هدمه - وإعادة بناء معبد راما في مكانه. وكانت نية المجلس الهندوسي العالمي - الذي كان وراء تشكيل اللجنة - هي استخدام هذه القضية للترويج لفهم أكثر طائفية عن القومية الهندية. كان المسجد رمزا سياسيا مفيدا لأنه عمل على ربط أحد المظالم التاريخية المحددة بفولكلور الأساطير الهندوسية. واستخدم المجلس الهندوسي العالمي على هذا النحو التنازع الدائر للترويج لكلٍ من رؤيته للنظام الاجتماعي وفهم معين للتقليد الهندوسي. أصبحت مدينة النزاع أيوديا، واحدة من ضمن المدن الأربع المقدسة لدى الديانة الهندوسية، تُصور الآن على أنها مركز الهندوسية، وسرعان ما تحولت قضية المسجد إلى قضية كبرياء وطنية. وطبقا لما ذكره آشيس ناندي، كان ذلك هو ذروة «الجهد المبذول طوال قرن من الزمان لتحويل الهندوس إلى

أمة حديثة «صالحة» وأغلبية عرقية تقليدية... والمساعي المتزامنة لتحويل الأديان الأخرى داخل شبه القارة إلى أقليات عرقية حقيقية»[22].

أسهمت المكيدة التي دبرها نظام حكم راجيف غاندي بدور كبير في تقديم المساعدة لحركة رام جانمابهومي، وكان ذلك واضحا في الحكم الذي قضت به محكمة مقاطعة فيض آباد بولاية أتر براديش في شهر فبراير من العام 1986، وهو الشهر نفسه الذي طُرح فيه مشروع قانون المرأة المسلمة. وارتبطت القضية محل السؤال بوضعية المسجد، وجاء حكم القاضي فيها بأن المسجد كان بالفعل معبدا من قبل، مؤكدا على ضرورة فتح أبوابه أمام المتعبدين الهندوس. وعلى الرغم من ذلك، كان واضحا إلى حد ما أن قرار المحكمة كان أحد مساعي حكومة حزب المؤتمر لصنع الجميل تجاه المجلس الهندوسي العالمي، حيث ذكر أحد شهود العيان:

> عجلت حكومة حزب المؤتمر(I) في ولاية أتر براديش بالمواجهة، فقد اتخذت خطوات متعمدة لإثارة الخلاف وانحازت بالفعل إلى أحد الطرفين، حيث زار رئيس وزراء الولاية المنتمي لحزب المؤتمر(I) مدينة أيوديا قبل صدور الحكم ببضعة أيام (والتقى أعضاء من المجلس الهندوسي العالمي). وفي يوم 1 فبراير، أي قبل إعلان الحكم بفترة وجيزة، تجمع حشد من مؤيدي المجلس الهندوسي العالمي في الموقع، وجرت رؤية ذلك على أنه دلالة بأن الأفراد القاطنين هناك كانت لديهم معلومات مسبقة عن قرار المحكمة. كما تواجد أيضا طاقم من قناة «دوردارشان» (التليفزيون الحكومي) داخل الموقع، كأن الحكومة أرادت نشر الحدث بأكمله على الرأي العام. وصُورت احتفالات «النصر» وأذيعت من خلال الشبكة المحلية في الليلة نفسها[23].

تلخصت الإستراتيجية الواضحة لحزب المؤتمر(I) في استرضاء الطائفيين في كلا المجتمعين. وطبقا لما أشار إليه أرون نهرو، ابن عم رئيس الوزراء في أحد اللقاءات الحوارية، «أُقِرّ مشروع قانون المرأة المسلمة في بداية العام 1986 من أجل اللعب بورقة المسلمين، ثم اتُخذ القرار بشأن مدينة أيوديا للعب بورقة الهندوس، وكان من المفترض أن يكون ذلك صفقة شاملة»[24]. وعلى الرغم من محاولة أرون نهرو عدم إظهار دوره في هذا الشأن، كانت الإستراتيجية الأساسية واضحة تماما: وهي أن رئاسة الحكومة سعت نحو استخدام هذه القضية المسببة للشقاق السياسي

لمصلحتها[25]. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما أحزن معظم المراقبين هو أنه كان من الممكن التوصل إلى تسوية شاملة بخصوص قضية المسجد. ولكن مسجد بابري أصبح غاية في الأهمية كرمز سياسي لدرجة أن كلا من الحزب الحاكم وأعضاء مختلفين من جماعة سانغ باريفار قد سعوا إلى استخدامه لتحقيق مكاسب سياسية. على سبيل المثال، حاول حزب المؤتمر(I) استخدام قضية رام جانمابهومي لإضعاف الدعم الهندوسي لخصومه من حزب بهاراتيا جاناتا، وبالمثل، روج المجلس الهندوسي العالمي لهذه القضية باعتبارها قضية مشهورة سعيا وراء تحقيق أقصى استفادة من الفرصة الثمينة التي منحتها الحكومة. وردا على ذلك، شكل الأعضاء البارزون ضمن المجتمع الإسلامي لجنة إجراءات مسجد بابري بهدف حشد مجتمعهم لتأييد القضية.

أظهر تواطؤ زعماء الدولة - مرة أخرى - في فتح المسجد وعدم استعدادهم للتوسط بشأن التوصل إلى تسوية تخلي الحزب الحاكم عن العلمانية باعتبارها نموذجا تأسيسيا، وهو قرار تفاقم من خلال أعمال العنف الطائفي التي اندلعت نتيجة للحكم في القضية. ووقعت أحداث شغب داخل عدد من الولايات بعد أن أعلنت المحكمة عن حُكمها، مما تسبب في مزيد من انقسام قطاعات السكان على طول خطوط دينية. وعلاوة على ذلك، كانت قيادة حزب المؤتمر في موقف يدعوها إلى مواجهة المجلس الهندوسي العالمي وعناصر أخرى من جماعة سانغ باريفار، ولكنها فضلت سياسة من الاستقطاب بدلا من ذلك[26]. وعلى الرغم من ذلك، ظلت درجة التعاون ما بين قيادة حزب المؤتمر والتنظيمات الوطنية الهندوسية محلا للتساؤل لأن تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي لم يكونا بأي حال حليفين يمكن الاعتماد عليهما. على سبيل المثال، بمجرد فتح بوابات المسجد استمر تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي في الضغط على الحكومة للحصول على مزيد من الاعتراف وأصروا في مطالبهم على «تحرير» المسجد. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن الحكومة مستعدة للسماح بتدمير المسجد، ولذلك فإن المطالبات المستمرة بتحرير المسجد قد وضعت الحكومة في وضع المدافع. فضلا عن ذلك، وبحلول أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، كان من الواضح أن الصراع حول المسجد قد خرج عن نطاق السيطرة، حيث أصبحت

«القضية الوحيدة منذ الاستقلال التي تسببت في تعكير صفو المناخ الطائفي مقارنة بغيرها من القضايا الأخرى، وأدت إلى خسارة فادحة في الأرواح والممتلكات وشكلت تهديدا لاحتمال تفاقمها»[27].

الانتخابات البرلمانية لعام 1989

كان النزاع حول مسجد بابري خاصية بارزة للانتخابات البرلمانية الوطنية التي أُجريت في العام 1989. وكان هذا واضحا منذ بدايتها، عندما قام راجيف غاندي بزيارة فيض آباد - بلدة تقع على بُعد أميال قليلة من مدينة أيوديا - لافتتاح حملته الانتخابية على ما وصفه بـ«أرض أيوديا المقدسة»[28]. وتعهد راجيف غاندي أيضا في خطابه بالعمل لإقامة «رام راجا» (حرفيا، حكم أو مملكة الإله راما) في حالة استمراره في الحكم[29]. واتخذ رئيس الوزراء موقفا دفاعيا عقب سلسلة من فضائح الفساد التي بلغت ذروتها في فضيحة «بوفورس» التي تضمنت ادعاءات بأن أحد مصنعي السلاح السويديين قد دفع رشا لعدد من كبار المسؤولين في الهند نظير توقيع عقد معدات دفاعية يصل قيمته إلى 1.25 مليار دولار أمريكي. وعلاوة على ذلك، سلكت الاتهامات طريقها لتصل إلى مكتب رئيس الوزراء، مما تسبب في استقالة عديد من مساعديه المقربين. أصبحت تهم الفساد سمة محدِّدة للحملة الانتخابية. وكان يبدو على نحو قاطع أن راجيف وحكومته كانوا يأملون استخدام الإستراتيجية الطائفية كوسيلة للتشويش على هذه القضايا الأخرى. أنكر الحزب كل الاتهامات المتعلقة بالفساد ولم يعترف بالادعاءات التي تفيد بأنه يدعم الطائفية. وعلى العكس، أكد البيان الرسمي للحزب على التزامه المستمر بالعلمانية ومعارضته الثابتة لأي نوع من أنواع الطائفية الدينية.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أكدت أفعال الحزب رواية أخرى. ففي الولايات التي كانت خاضعة لحكم حزب المؤتمر استمرت أعمال العنف ضد الأقليات - التي أشعِل معظمها بواسطة حركة رام جانمابهومي - من دون انقطاع، وكثيرا ما كان ذلك بتواطؤ من قِبل السلطات المحلية. كما أسهم فشل الحكومة المركزية في مواجهة أي من المجلس الهندوسي العالمي أو تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ على نحو كبير في حدوث التوترات ما بين الطوائف. على سبيل المثال، تسببت مواكب

رام شيلا التي نظمها المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ في اندلاع نطاق واسع من أعمال العنف[30]. وكان الهدف من هذه المواكب - الذي جرى خلالها تعظيم وتفخيم الحجارة التي ستُستخدم في بناء معبد راما المستقبلي والسير بها في شوارع وطرقات المدن والبلدات المحلية - هو القيام بعمل استفزازي، وهو الأمر الذي تساهلت معه سلطات حكومة حزب المؤتمر. كما كانت هذه المواكب بمنزلة وسيلة للتأكيد على تضامن الهندوس وحشد المشاعر الشعبية على طول خطوط طائفية.

وسعى حزب بهاراتيا جاناتا في الوقت نفسه إلى إعادة التأكيد على موقفه التقليدي باعتباره المؤيد الرئيسي للقومية الهندوسية. ونتيجة لتعلم حزب بهاراتيا جاناتا الدرس من انتخابات العام 1984 بأن الوسطية في خضم البيئة الحالية تُعتبر إستراتيجية خاسرة، فقد انجرف نحو الخلاف حول حركة رام جانمابهومي في أثناء الحملة الانتخابية لعام 1989. وفي الوقت الذي رفض فيه حزب بهاراتيا جاناتا أي تسوية فيما يتعلق بهذه القضية، فقد ألزم نفسه تماما بموقف جماعة سانغ باريفار. وطبقا لما أشار إليه رئيس حزب «بهاراتيا جاناتا» لال أدفاني، «على الجميع، الأصدقاء والأعداء على حد سواء، إدراك أن موقف حزب بهاراتيا جاناتا في هذا الشأن يُعتبر قاطعا وحاسما، وينبغي أن تُسلم منطقة رام جانمابهومي إلى الهندوس لإعادة بناء المعبد هناك»[31].

تصاعد الخلاف إلى مدى أبعد بتصاعد الجدل حول «الشيلانياس»، وهي مراسم وضع حجر الأساس لمعبد الإله راما. أصبح الحفل المقترح نقطة اشتعال بين أتباع الطائفة الهندوسية ولجنة إجراءات مسجد بابري التي يديرها المسلمون[32]. كما أظهر أيضا عجز (أو عدم استعداد) الحكومة للتوسط من أجل التوصل إلى تسوية. وكان هناك أمران رئيسيان فيما يتعلق بالخلاف حول «الشيلانياس»، أولهما الأهمية الرمزية، وذلك لأن المعبد قد أصبح متساويا مع إعادة بناء الدولة والأمة الهندية لدى الهندوس. ووفقا لما ورد عن أحد الزعماء الدينيين المنتمين إلى المجلس الهندوسي العالمي، «لن يكون الشيلانياس» فقط بمنزلة مراسم وضع حجر الأساس لمعبد الإله راما، بل سيكون أيضا احتفالا بـ«الهندو راشترا» (الدولة الهندوسية) التي سنؤسسها الآن[33]». كان التخوف الثاني مستوحى من الأسلوب الذي جرى من

خلاله تعريف الجدل: وهو ضرورة هدم المسجد لبناء المعبد الجديد. رفض المجلس الهندوسي العالمي (وحزب المؤتمر الحاكم) على نحو متكرر العديد من المناطق البديلة والحلول الوسط بدلا من وضع حجر الأساس في مدخل المسجد الحالي. ولن يستلزم ذلك فقط هدم المبنى الحالي، وهو خيار رفضته تماما لجنة إجراءات مسجد بابري، بل أصدرت أيضا محكمة «الله آباد» العليا قرارا بحظر استخدام هذا الموقع لوضع حجر الأساس لما يمثله من ملكية مُتنازع عليها.

وعلى الرغم من هذه الاعتراضات، انعقدت مراسم احتفال «الشيلانياس» بموافقة من حزب المؤتمر(I). وقد أُشيع آنذاك عن صفقة بين الحزب الحاكم وقيادة المجلس الهندوسي العالمي، حيث أُجريت مناقشة كان مضمونها احتمالية حضور راجيف غاندي بنفسه لوضع حجر الأساس[34]. وافق المجلس الهندوسي العالمي على حشد ما لديه من الدعم خلف حزب المؤتمر(I) - على الأقل داخل المناطق التي لم يترشح لها مرشحو حزب بهاراتيا جاناتا - في مقابل فرض السيطرة على مدينة أيوديا. و«اكتشفت» الحكومة لاحقا أن رقعة الأرض التي من المفترض أن يُبنى عليها المعبد جزء من «الممتلكات المتنازع عليها»، ومع ذلك سمحت باستكمال الاحتفال. وسريعا ما كان هناك صدى لهذه الأحداث. ألقى نشطاء الهندوس بثقلهم لدعم حزب المؤتمر، بينما خرج آخرون في مسيرة تجوب شوارع مدينة أيوديا احتفالا بالنصر. واندلعت أحداث شغب في عدد من المدن، بزعم أن بعضا منها كان من تدبير نشطاء حزب المؤتمر «لحشد الأصوات الهندوسية وإرهاب المسلمين وإبعادهم عن دعم مرشحي حزب جاناتا دال (المعارضة الرئيسية)»[35].

انزعج المجتمع الإسلامي انزعاجا شديدا من جراء هذا التحول في مجريات الأحداث. ففي إحدى الخُطب التي أُلقيت أمام المسجد الجامع - مسجد رئيسي في مدينة دلهي القديمة - وجه ابن الإمام، الشيخ أحمد البخاري، اتهاما لكل من راجيف غاندي ووزير داخليته بوتا سينغ لكونهما راعيين للانقسام الطائفي وحالة العداء ولتشجيعهما على «الانشقاق بين الهندوس والمسلمين». كما وجه اتهامه لحزب المؤتمر(I) بـ«دفع الدولة في اتجاه حرب أهلية»، وتشجيع «المواجهة ما بين مجتمعين رئيسيين»[36]. وفي خطابه للمجتمع الإسلامي وحثهم على التصويت ضد راجيف غاندي، انتقد البخاري تعامل حكومة حزب المؤتمر مع قضية مدينة أيوديا

مشيرا إلى أن «الحزب الحاكم قد ضرب بجميع القوانين عرض الحائط في محاولته اليائسة للاستمرار في السلطة»[37].

ولكن التنازل الذي أبداه حزب المؤتمر للعناصر الطائفية كان سببا في إضعاف شعبيته. فقد نتج عن استعداد الحزب لاسترضاء المجلس العالمي الهندوسي بشأن قضية مدينة أيوديا - من الجانب العملي والرمزي - تغير مشاعر المسلمين تجاه الحكومة. كما أظهرت أيضا أعمال العنف المستمرة داخل عدد مختلف من الولايات أن حزب المؤتمر لم يعد «الصديق الجدير بالثقة»[38]. والأكثر أهمية هو ما ترتب على استعداد حزب المؤتمر(I) للتوصل إلى تسوية مع الوطنيين الهندوس من القضاء على أي تظاهر بأنه مازال ملتزما بالأفكار العلمانية المرتبطة بالإجماع المؤيد لنهرو. فمن أجل حصد أصوات الهندوس، تجاهل الحزب مسؤولياته تجاه مجتمعات الأقليات. ومن جانب آخر، كان دعم الحزب بين نشطاء المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ محدودا، بما أن معظمهم ظلوا موالين لحزب بهاراتيا جاناتا الذي ارتفعت أسهمه على نحو متزايد والذي «اعتبروه، على الأمد البعيد، بديلا (أفضل) مقارنة بحزب المؤتمر(I)»[39]. وبناء على ذلك، لم يستفد حزب المؤتمر(I) بشكل كبير من تواطئه التكتيكي مع الوطنيين الهندوس، وكانت النتيجة هزيمة كارثية لحزب المؤتمر في انتخابات عام 1989. أُزيح راجيف غاندي من منصب رئيس الوزراء وهبط حزب المؤتمر لكي ينضم إلى صفوف المعارضة للمرة الثانية فقط منذ الاستقلال. وصل ائتلاف المعارضة إلى الحكم بقيادة حزب جاناتا دال، الذي انضم إليه حزب بهاراتيا جاناتا.

صعود حزب بهاراتيا جاناتا

أتت عملية تآكل العلمانية تحت حكم حزب المؤتمر والصعود المتزامن للقومية الهندوسية بثمارها في أثناء حقبة التسعينيات من القرن الماضي. وعلى الرغم من أن حكومة حزب جاناتا دال قد استمرت لمدة عامين فقط، فقد تميزت الانتخابات اللاحقة بالمكاسب التي حققها حزب بهاراتيا جاناتا[40]. وتميز العقد التالي أيضا بالشهرة المتزايدة لجماعة سانغ باريفار وتعميم وإرساء «الهندوتفا الناعمة» باعتبارها مصطلحا شائعا في السياسة الهندية. وكان كل من هذين التوجهين يرجع

جزئيا إلى الأفعال التي اقترفها حزب المؤتمر(I) في السنوات الماضية. فبمناشدة المشاعر الدينية والوطنية لأغلبية قطاعات السكان، كان حزب المؤتمر(I) يأمل في حشد شعبية يمينية خلف حكمه. ومع ذلك، أصبح المستفيد الرئيسي من هذه الإستراتيجية هو حزب بهاراتيا جاناتا، حيث تخلى عن مواقفه الوسطية التي ظهرت في العام 1984، وأعلن عن موقفه الصريح في تقديم الدعم الواضح للحركة الوطنية الهندوسية. وأدى رد فعل حزب بهاراتيا جاناتا نحو الإستراتيجية التي وضعها حزب المؤتمر(I) إلى إضعاف مكاسب الأخير داخل معقل المناطق المتحدثة باللغة الهندية، وساعد على صعود حزب بهاراتيا جاناتا من حالة الغياب الظاهري في العام 1984 لكي يصبح ثاني أكبر حزب سياسي في العام 1991. وتُوج صعود حزب بهاراتيا جاناتا بالانتصارات الانتخابية في العامين 1996 و1998، وأدى إلى تشكيل ائتلاف حاكم في العام 1999 يُسمى التحالف الديموقراطي الوطني.

ساهمت عدة عوامل في تسهيل صعود حزب بهاراتيا جاناتا. فمن ناحية، وضع التحول الاقتصادي السريع خلال حقبتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي الأساس لطائفية هندوسية جازمة. ونتج عن إزاحة بعض الجماعات والتدفق المتزايد لجماعات أخرى وجود بعض أوجه التنافس الاقتصادي الذي كثيرا ما عُبر عنه من منطلق ديني وطائفي[41]. ساهم التدفق المتزايد للعديد من المسلمين - ويرجع السبب في ذلك بشكل جزئي إلى عمل بعض من أفراد الأسرة بدول الخليج - في سيطرة أكبر وتأكيد سياسي لمجتمعهم. وبالمثل، كانت الطبقة المتوسطة الهندوسية تتوسع على نحو سريع، على الرغم من أن الأفراد كانوا أقل تأثرا بالغرب وأقل التزاما بالمُثل العلمانية عما كان عليه أقرانهم من جيل نهرو. ونظرت هذه الديموغرافية الجديدة بارتياب إلى أي جماعة تمتعت «بوضع خاص - خاصة المسلمين»[42]. ونتج أيضا عن التحضر السريع وزيادة التنظيمات الإجرامية الهندوسية والإسلامية تزايد الشعور بالقلق وعدم الاطمئنان. اجتهد كل من تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي وبعض أعضاء جماعة سانغ باريفار في هذا الصدد لتحقيق بعض النجاحات للطبقة المتوسطة من الهندوس. لقيت مزاعمهم بأن المجتمع الهندوسي كان محاصرا من الداخل ومن الخارج، ودعوتهم إلى إقامة أغلبية أكثر حزما وتوكيدا، صدى بين الطبقة المتوسطة، وإن كانت الطبقات الدنيا هي التي شكلت القوة الضاربة لهم.

شــكلت مشــكلة الانفصال، تحديدا في ولايتي كشــمير والبنجاب، عاملا آخر ســاهم في اتخاذ ذلــك التوجه. فقد أكد ظهور أصولية إســلامية جازمة في جنوب قارة آســيا - مســتوحاة على نحو كبير من الحرب الأفغانيــة في أثناء الثمانينيات وطائفية باكســتان الدينية - معظم ادعــاءات المجلس الهندوسي العالمي. وارتبط ذلك تحديدا بولاية كشمير، حيث استمرت الانتفاضة الشعبية التي بدأت في العام 1989 طــوال فترة التســعينيات من القرن الماضي. وعلى الرغــم من أن جزءا كبيرا من الصراع قد نتج عن المظالم والشــكاوى القديمة ضد الحكومة المركزية لانتهاكها حقوق الإنســان، فإنه قــد اتخذ رمزية طائفية نتيجة لتصلب الهويات الإســلامية كرد فعل للتوجهات المعاصرة، التي اشــتملت على «عامل أنديرا» - أنشطة حزب المؤتمر (I) التي سبق ذكرها - بالإضافة إلى أعمال التحريض التي قام بها الهندوس في مدينــة أيوديــا[43]. تدهور الموقــف نتيجة لتدفق الســلاح والمقاتلين من دولة باكســتان المجاورة، وأدى تورط أجهزة الاستخبارات الباكستانية في تدريب وإمداد القوات إلى زيادة التوترات الحدودية بشــكل ملحوظ، مما ساهم في تحويل هذه الانتفاضة إلى حرب حقيقية بالوكالة.

وصل الصراع بين الهند وباكســتان حول ولاية كشمير إلى ذروته في صيف العام 1999، عندما اندلعت اشــتباكات بين الدولتين في منطقة تُســمى بإقليم «كرغيل». وعلى الرغم من أن نتيجة الاشــتباك كانت لمصلحة الهند، فإنها أثارت مخاوف بالغة حول نشــوب صراع أكثر خطــورة، نظرا للقدرة النووية التــي تمتلكها كلتا الدولتين. وفضلا على ذلك، أثار الصراع المشــاعر الوطنية داخل الهند على نحو كبير مما خلق حراكا تنافس من خلاله السياســيون لإظهار وطنيتهــم. وكانت النتيجة أن الأحزاب السياســية من جميع الأطيــاف «كانت تنزلق في اتجاه الانحراف المســلح، وطالب الجميــع بمزيد من الإنفاق على المجهود الحربي والمواجهة مع باكســتان وبمزيد من التوســع في برنامج السلاح النووي»[44]. وكان ذلك إشارة إلى فشل الحكومة الهندية المســتمر في التعامل على نحو بناء مع المظالم والشكاوى الإقليمية التي امتدت فترة زمنيــة طويلة. واتجهــت الحكومة المركزية إلى تعريف هــذه النزاعات من منطلق الدين والأقليات، واتخذت باســتمرار نهج المواجهة. وبالتالي، أسهم ذلك في تشجيع نوع القومية المسلحة «التي تجسدت في حركة الهندوتفا»[45].

وأخيرا، أثرت الاعتبارات الطبقية في إحياء القومية الهندوسية. ففي العام 1991 أعلن في. بي. سينغ، رئيس الوزراء وزعيم حكومة حزب جاناتا دال، أن حكومته بصدد قبول التوصيات بشأن قضايا الطبقات الاجتماعية التي قدمتها لجنة انعقدت في العام 1980، وأصبحت تُعرف بلجنة ماندل. ومنحت هذه التوصيات مكتسبات التمييز الإيجابي لمصلحة «الطوائف المصنفة» (المحظور الاقتراب منها) والطبقات المختلفة الأخرى (OBCs). ويضمن هذا البرنامج 27 في المائة من كل الوظائف الحكومية لمصلحة الطبقات المختلفة الأخرى، وهو قطاع كبير من الأصوات الهندوسية. ومع ذلك، أشعلت هذه الخطوة احتجاجات كبيرة بين الهندوس من الطبقة العليا الذين نظروا إلى التمييز الإيجابي على أنه تهديد لسيطرتهم على الحياة المهنية الهندية. وانضم تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وحزب بهاراتيا جاناتا (شريك التحالف المهم بالنسبة إلى سينغ) إلى «تمرد النخبة»، خشية أن تتسبب قضايا الطبقات الاجتماعية في تقسيم المجتمع الهندوسي. فضلا على ذلك، شعر حزب بهاراتيا جاناتا بالقلق من أن الأهمية المتزايدة للطبقات الاجتماعية باعتبارها أساسا لعملية التصويت ستؤدي إلى تقويض مكاسبه السياسية عن طريق قلب الهندوس من الطبقة العليا ضد أقرانهم من الطبقة الدنيا. ولم يتمكن الحزب من معارضة سياسة التحفظ على نحو مباشر لخوفه من انسلاخ الطبقة الدنيا من الهندوس، ومن ثَم سعى حزب بهاراتيا جاناتا نحو تنشيط قضية «رام جانمابهومي» من جديد في محاولة لتغيير موضوع الجدل ولتركيز الانتباه على الانقسامات الطائفية بدلا من القضايا الطبقية.

مدينة أيوديا

في شهر سبتمبر من العام 1990، حاول لال أدفاني، زعيم حزب بهاراتيا جاناتا، إلقاء الضوء على قضية معبد راما عن طريق تنظيم الـ «راث ياترا» (موكب من العربات التي تجرها الخيول) لتمر عبر وسط الهند. وكان معبد سومنات في ولاية غوجارات هو نقطة بداية الرحلة المقدسة الطويلة التي نظمها أدفاني، والتي طافت ثماني ولايات حتى وصلت إلى مدينة أيوديا بعد ستة أسابيع. وقد جرى تنسيق الحدث بالتعاون مع المجلس الهندوسي العالمي بهدف التأكيد على الوحدة

سريلانكا. قُتل راجيف نتيجة تفجير انتحاري بواسـطة أحد المنتمين إلى حركة «نمور تحريـر إيلام تاميـل»، وهي جماعة انفصالية سريلانكيـة عارضت تدخل الحكومة الهنديـة في الحرب الأهليـة التي اندلعت في سريلانكا. وعـلى الرغم من ذلك، كان الفـوز الانتخابي لحزب المؤتمر محـدودا من حيث النطاق، وذلك لفشـله في الفوز بأغلبيـة المقاعد وإجباره على تشـكيل حكومة ائتلافية. وفضـلا على ذلك، لم يكن حـزب المؤتمـر، الذي تولى السـلطة في العام 1991، هو الحزب نفسـه، فقد مزقته الانشـقاقات الحزبية، وصُور على أنه آلة للفساد، وفقد دعمه سريعا لمصلحة حزب بهاراتيـا جاناتا. ولم يكن أيضا التوجه الأيديولوجي الـذي يتبعه واضحا. كان هناك تردد واضح في موقف حزب المؤتمر بشـأن قضية التحفظـات الطبقية بالإضافة إلى تقديمه مناشـدات مبهمة لتحقيق تناغم طائفي، على الرغم من تخليه السابق عن علمانيـة الدولـة. من جانب آخر، عُرف حـزب بهاراتيا جاناتا بأنـه المؤيد الرئيسي للقومية الهندوسية الجازمة، وصعد أيضا لكي يكون الحزب ذا الرؤية المتماسكة، وإن كانت صارمة، لمستقبل الهند.

وعلى الرغم من ذلك، ظلت هناك بعض التوترات داخل جماعة سـانغ باريفار حول الأسـلوب الأمثل لتحقيـق غايتهم النهائيـة. وفي منتصف هـذا كان النقاش والجدل حول جدارة اسـتمرار إستراتيجية الحشد العرقي والديني. وعلى الرغم من أن أعـمال العنف التـي صاحبت «الياترا» والمواكب الاحتفالية قد سـاعدت حزب بهاراتيا جاناتا في الفوز بالسـلطة على مسـتوى الولاية، فقد تخوف البعض من أن هذه التكتيكات سـوف تـؤدي في النهاية إلى الإطاحة بفرص حـزب بهاراتيا جاناتا على المسـتوى القومي[52]. وكانت هناك ضغوط من داخل حزب بهاراتيا جاناتا نحو شـكل أكثر اعتدالا وتوسـيع نطاق قاعدته. وعكس هذا الجدل النزاعات الداخلية التـي ميزت حزب بهاراتيا جاناتا مطلع الثمانينيـات من القرن الماضي. وعلى الرغم مـن تبني معظـم أعضاء الحزب فكـرة القومية الهندوسـية، كان بعض منهم أكثر التزاما بـ «الهندو راشـترا» من الآخرين. امتد النقاش في ذلك الجدل حتى وصل إلى قضية مسـجد «بابري» وفائدته المستمرة كوسيلة لحشـد المشاعر الشعبية. وشعر البعض بأن القضية قد سـلكت مسـارها الطبيعي وأن هناك مكاسب بسيطة وراء اسـتمرار الحركـة[53]. وعلى الرغم من ذلك، ظل بعض الأعضاء الأكثر شـهرة داخل

حـــزب بهاراتيا جاناتا، بالإضافة إلى بعـــض أعضاء المجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشتريا سوايامســـيفاك سانغ، متشـــددين بخصوص إعادة بناء معبد رام، فبالنسبة إليهم، ظل المسجد بمنزلة «نصب تذكاري لانتصار الغزاة»[54].

هُدم مســـجد بابري في هذا الســـياق. ففي يوم 6 ديســـمبر العام 1992 توجه نحو مائتي ألف ناشـــط هندوسي - عازمين على التعامل مع المشـــكلة التي فشـــل مـــن قبلهـــم في وضع حد لهـــا - إلى البلدة التـــي يوجد فيها المعبـــد بمدينة أيوديا. وشرع النشطاء «الكارسيفاك»(*) في تدمير المسجد الذي يرجع تاريخ بنائه إلى القرن الســـادس عشر الميلادي، وذلك بتنســـيق من تنظيمات مختلفـــة تنتمي إلى جماعة سانغ باريفار حظيت بتواطؤ واضح من طرف حكومة الولاية التابعة لحزب بهاراتيا جاناتا. لم تحرك قوات شرطة الولاية ســـاكنا، في الوقت الذي بدأت فيه أعمال الهدم، رافضين حتى التدخل. ووصل الأمر إلى أن الشرطة عملت على تشـــجيع المشـــاركين وراقبـــت عن بُعد الاعتداءات التي مورســـت في حق الصحافيـــين وارتكاب الجرائم الأخرى. نجحت الدعاية التي نفذها المجلس الهندوسي العالمي، بالإضافة إلى التواطؤ من قبل الســـلطات المحلية، في نشر الاعتقاد بين معظم النشـــطاء بأنهم الوحيدون الذيـــن يمثلـــون «الهنـــدوس الحقيقيين، وأن البقيـــة خونـــة»[55]. واندلعت أحداث الشـــغب في عدد من المدن داخل الهند تاركـــة خلفها أكثر من ألف قتيل على مدار أسبوع واحد. وقعت بعض أعمال العنف الأكثر دموية داخل مدينة مومباي، حيث تورطت الشرطة المحلية مع المســـلحين الهندوس في استهداف أفراد المجتمع المسلم. واســـتمرت أحداث الشغب في هذه المدينة حتى أواخر شهر يناير، وصاحبها نشاط إجرامـــي مكثف مثل مصادرة الأراضي وجرائم الابتزاز والاغتصاب والقتل. أما داخل المدن الأخرى، فقد أُثيرت أحداث الشـــغب بواســـطة «مواكب النصر» احتفالا بهدم المســـجد. وعلى نهج ما حدث في العام 1984، قدمت الســـلطات المحلية في الأغلب - التي اتخذت إجراءات بســـيطة أو منعدمة لحماية مجتمع الأقليات - مســـاعدتها للنشطاء المتورطين في أحداث الشغب.

لم يكن هدم المســـجد أو أعمال الشغب اللاحقة أحداثا تلقائية، وذلك بأسلوب يذكرنا أيضا بأحداث العام 1984. على النقيض، بدأ حزب بهاراتيا جاناتا في حشـــده

(*) أي المتطوعون، وغالبا لقضايا دينية. [المحررة].

الطائفي في شــهر يوليو من العام نفســه، بينما بادر المجلس الهندوسي العالمي إلى تنفيذ حملة الدعاية قبل أحداث 6 ديسمبر بعدة أسابيع. وقد لوحت هذه الحملة - التي استُهدف فيها المسلمون «غير الوطنيين» باعتبارهم أعداء للشعب الهندوسي - بقدوم «الحرب»[56]. وبالمثل، هدد نشطاء حزب بهاراتيا جاناتا المسلمين في خُطبهم محذرين من أن «أي معارضة للنزاع الخاص بمعبد رام جانمابهومي ومســجد بابري ستعتبر خيانة يُنفى على أثرها المسلمون من الدولة»[57]. وفي مدينة مومباي، تورط تنظيم شيف سينا في أعمال العنف والدعاية الطائفية في الشهرين اللذين سبقا شن الهجوم وأيضا في أعقابه. وقد تزعم ناشطو تنظيم شيف سينا وحزب بهاراتيا جاناتا ونســقوا للهجمات على المجتمعات المســلمة التي أعقبت الاعتداء الذي جرى يوم 6 ديســمبر، وكان ذلك في الأغلب بالاستعانة بقوائم تسجيل المصوتين ووثائق أخرى حددت منازل ومقرات عمل المســلمين[58]. ويمكن أيضا رؤية تنســيق الأنشــطة في استخدام مصادر الأخبار المحلية والصحف التابعة للأحزاب للتحريض على الكراهية بين الطوائف. كما شكل تواطؤ الشرطة المحلية عاملا مهما، حيث عكس تحيزا حادا مناهضا للمســلمين ضمــن أجهزة تطبيق القانون. وجهت لجنة سريكريشــنا، التى شُكلت للتحقيق في أحداث الشغب، انتقادها لحكومة ولاية ماهاراشترا تحت رئاسة حزب المؤتمر (I) لفشــلها في اتخاذ رد فعل مناســب للكارثة التي نسبتها اللجنة إلى السياسات المتذبذبة[59].

ادعى البعض أن هدم مســجد أيوديا قد ســبب ضررا لحزب بهاراتيا جاناتا من خلال إظهــار مخاطر الطائفية المفرطة. بُني هذا الجــدل إلى حد ما على انتخابات برلمان الولاية في العام 1993، حيث ظهر الحزب بمظهر ســيئ. لم يكن واضحا ما إذا كانــت هذه الهزائم نتيجة لتبعيته وعدم قدرته على توفير الخدمات الاجتماعية أم بسبب قضية المسجد، وعلى أي حال لم يصمد حزب بهاراتيا جاناتا في السلطة إلا في الولايــات الخمس التي حكمها من قبل، فضلا عن تمكن حزب المؤتمر في العام التالي من الفوز بأغلبية ساحقة في الانتخابات البرلمانية القومية. ومع ذلك، لم يمثل أي من هذين الحدثين إيذانا بنهاية «الهندوتفا»، ولم يكونا إشارة إلى استعادة حزب المؤتمر وضعه على نطاق أوسع. استمرت فضائح الفساد والخلافات داخل الحزب في عرقلة فاعليــة حزب المؤتمر(I). ولعــل الأكثر أهمية هو الانحراف الأيديولوجي المســتمر

لحزب المؤتمر، فعلى الرغم من رد الفعل المبدئي لرئيس الوزراء بي. في. ناراشـيما راو تجاه أحداث يوم 6 ديسـمبر، لم تكن هناك مسـاع حقيقيـة لمجابهة طائفية حزب بهاراتيـا جاناتا أو لتكوين تحالف من الأحزاب المشـابهة في الفكر لدعم العلمانية. وعلى النقيض، لم يُنفذ القرار - الذي سحب فيما بعد - الذي اتخذه راو بشأن تنظيم راشـتريا سوايامسيفاك سانغ وتنظيم بجرانغ دال، بينما أُطلق سراح معظم النشطاء الذيـن أُلقي القبض عليهم عقب يوم 6 ديسـمبر خلال أسـبوع واحد[60]. ولم تكن هناك سوى محاولات بسيطة في العام التالي – إن وجدت – للتحقيق مع أولئك ممن تسـببوا في هدم المسـجد وتقديمهم إلى العدالة. سرعان مـا أصبح الأمر واضحا بأن ناراشـيما راو قد سـعى إلى التنافس مع جماعة السانغ باريفار على أساس أجندتها، بدلا من محاربتها. ويبدو أن كل خطوة اتخذتها الحكومة في محاربة جماعة سـانغ باريفار قد أفسدتها حكومة حزب المؤتمر ذاتها[61].

ولاية غوجارات

ساهم استعداد حزب المؤتمر للتنازل عن الجدل حول العلمانية والهوية القومية، في تعزيز مصداقية حزب بهاراتيا جاناتا وصعوده المسـتمر، حيث شهدت انتخابات العامين 1994 و1995 مكاسـب رئيسية حققها حزب بهاراتيا جاناتا، مؤمنا سيطرته على ولايتي غوجارات وماهاراشترا وذلك بالتحالف مع تنظيم سيف سينا. فاز حزب بهاراتيا جاناتا بأغلبية مقاعد مجلس النواب بالبرلمان الوطني «اللوك سـوبها» (161 مقعدا)، حيث ألحق بحزب المؤتمر أسـوأ هزيمة في تاريخـه. كما فاز حزب بهاراتيا جاناتا في انتخابات العـام 1998 (179 مقعدا)، بالإضافة إلى انتخابات العام 1999. وعـلى الرغم من عدم تمكن حزب بهاراتيا جاناتا من تشـكيل ائتلاف دائم في العام 1996، واحتفاظه بالسـلطة في العام 1998 لمدة عام واحد فقط، فقد أثبت ائتلاف العـام 1999 أنه أكثر احتمالا ونجاحا. وبالتالي، صعد حـزب بهاراتيا جاناتا باعتباره قوة مسـيطرة في الوسـط، على الرغم مـن اعتماده على أعضـاء آخرين من ضمن الائتلاف الذي شكله، وهو التحالف الديمقراطي الوطني.

ذكـر البعض في أثناء هـذه الفترة أن النجاحات الانتخابيـة التي أحرزها حزب بهاراتيا جاناتا، وعلى وجه الخصوص مطالب سياسـة الائتلاف، سـاهمت في اعتدال

أيديولوجية الحزب، وكان هذا صحيحا إلى حد ما. ونتج عن الرغبة في اجتذاب نطاق أوسـع من الجماهير تناقـص الالتزامات الأيديولوجية للحــزب، بينما أدت مطالب شركاء التحالــف إلى تقييــد التوجهات الأكثر تشــددا له. ولعــل التحليل الأكثر دقة هــو أن رئيس الــوزراء أتال فاجبايــي المنتمي لحزب بهاراتيــا جاناتا حاول تحقيق توازن ما بين مطالب مؤيديه من جماعة ســانغ باريفار واحتياجات شركاء التحالف الديموقراطــي الوطنــي. وكان ذلك واضحا خلال انتخابــات العام 1996 التي تلاشى فيهــا الاقتتــال الهندوسي لتظهر «هندوتفا ناعمة» بدلا منــه. وعلى الرغم من تأثير الأصوات الأكثر صخبا في الســنوات الماضية بالخطاب العام، شعر بعض أعضاء حزب بهاراتيا جاناتا بالقلق تجاه الأضرار التي لحقت بالحزب من جراء أعمال العنف. وقد قيل إن مقتضيات السياســة كانت تجبر حزب بهاراتيا جاناتا على تغيير توجهه - إن لم يكن هدفه الأســمى - وذلك لأن الحزب قد أدرك أن الحشــد المبني على الاقتتال الديني يمكنه أن يؤدي إلى عواقب لا يعلمها إلا الله. وكشــفت هذه المحاولة المراد منها تطبيع «الهندوتفا» مساعي الحزب لإقصاء نفسه عن الاقتتال العنيف الذي دار خلال السنوات الماضية وتقديم وجه أكثر لطفا ووداعة للشعب الهندي.

وعلى الرغم من ذلك، كان المستوى الذي وصل إليه حزب بهاراتيا جاناتا في تخليه عــن التزاماتــه الأيديولوجية محل تســاؤل. وعلى الرغم من أن قيــادة الحزب أثبتت اســتعدادها للتخفيــف من حدة تعبيرهــا الخطابي واتخاذ بعض الإجراءات المناســبة لتشكيل حكومة ائتلافية، احتفظ الحزب بروابط قوية مع تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ وأعضاء آخرين من جماعة سانغ باريفار. بالإضافة إلى أن هذه التنظيمات لم تتخل عن رؤيتها لإقامة نظام اجتماعي يجري تعريفه من خلال الأفضلية الهندوسية وسيطرة الطبقة العليا. على النقيض، فإنهم ســعوا نحو استخدام ســيطرة حزب بهاراتيا جاناتا على الولاية لإعادة تنظيم المجتمع بأســلوب يتماشى مع رؤيتهم للقومية الهندوســية، وكان هــذا واضحا في محاولة المســؤولين بالولاية للضغط على وســائل الإعلام لتغطية الأنشــطة التي قامت بها جماعة سانغ باريفار ولتطبيع، وفقا لرأي أحد المراسلين، «ما جرى تصويره مسبقا على أنهم جماعة متشددة»[62]. وفضلا على ذلك، استمرت أعمال العنف الطائفي، وكذا حملات الدعاية التي نظمها المجلس الهندوسي العالمي، وكلاهما أسهم في نشر «بيئة اجتماعية تميزت بالكراهية والاستقطاب»[63].

استخدم حزب بهاراتيا جاناتا أيضا وزارات ومؤسسات الولايات لغرس رؤيته المحدودة للأمة، وكان ذلك واضحا في تغيير سياسة التعليم تحت حكم حزب بهاراتيا جاناتا بالإضافة إلى محاولته لإعادة تأليف الكتب الدراسية والمناهج والتاريخ الهندي الذي يُدرس داخل المدارس الحكومية. كما سعى حزب بهاراتيا جاناتا أيضا للتأثير على الأبحاث الأكاديمية عن طريق تعيين أفراد متعاطفين مع المُثل الخاصة بـ «الهندوتفا» داخل مؤسسات التعليم العالي والإطاحة بكل من عارضها، وتضمن ذلك استبدال عدد من المؤرخين الليبراليين وعلماء الاجتماع من داخل المجلس الهندي للأبحاث التاريخية والمجلس الهندي لأبحاث العلوم الاجتماعية[64]. وكانت هناك بالمثل بعض القيود على الدارسين الأجانب الذين يكلفون بأعمال بشأن قضايا لها طابع من الحساسية، بالإضافة إلى القيود المفروضة على التبرعات الأجنبية لمصلحة الأكاديميين المحليين والمنظمات غير الربحية. إن «هذا الاعتداء الصارخ على رموز الفكر» يُعد جزءا من عمل منظم لتقنين وإرساء خطاب القومية الهندوسية والترويج للفكرة المتعلقة بأن القومية الهندية تتضمن بعض أفكار الهيمنة الهندوسية [65]. وبذلك، كان هؤلاء النشطاء يستخدمون مؤسسات الدولة لخلق مجتمع أكثر اتحادا لمصلحة كل من الغرضين الانتخابي والأيديولوجي.

ناقشت أيضا أفعال حزب بهاراتيا جاناتا على مستوى الولاية خطابه الوسطي على المستوى القومي، فعلى سبيل المثال وفي ولاية ماهاراشترا التزمت حكومة حزب بهاراتيا جاناتا وتنظيم شيف سينا بالعمل على تقويض التحقيقات الرسمية في أحداث الشغب التي وقعت داخل مدينة مومباي في العام 1992، وأبطلت عمل اللجنة التي شُكلت لسماع مظالم وشكاوى الأقليات، وأخلت المسلمين من ديارهم في مدينة مومباي بحجة إزالة الأحياء الفقيرة. وعلى نحو مماثل، كانت هناك حشود وأعمال عنف مناهضة للمسيحيين في عدد من الولايات، حيث نُفذت بشكل كبير بواسطة نشطاء ينتمون إلى تنظيم بجرانغ دال والمجلس الهندوسي العالمي على مرأى ومسمع وموافقة السلطات المحلية. وأسهم هذا النوع من الرعاية على تشجيع النشطاء المحليين الذين «شعروا بحماية آلة الدولة لهم... (وعلى وجه التحديد) عندما قلل وزير الداخلية لال أدفاني من شأن الأنشطة المناهضة للمسيحيين بوجه عام» [66]. استهدف أيضا أفراد بعثات التبشير، بالإضافة

إلى الهجمات على المسـيحيين والكنائس. وكانت أكثر الهجمات شـهرة هي جريمة القتل الشـنعاء لأحد المبشرين الأستراليين غراهام ستينز وولديه الذين أحرقوا وهم نائمون داخل سيارتهم الجيب في العام 1998. لم يكن الشخص الذي أدين بارتكاب جريمـة القتل عضوا في أي تنظيم تابع لجماعة سـانغ باريفـار، ولكن قيل إنه أثير بمحاولات المسيحيين لـ «تدمير الديانة الهندوسية». ودافعت الصحافة الجماهيرية ضمنيا عن الحادث، مشـيرة إلى أنه في الوقت الـذي تدان فيه هذه الأفعال، يمكن فهـم الدوافع من ورائها. تزامنت هذه الهجمات مع حملة شـنتها جماعة سـانغ باريفار ضد التبشير المسيحي.

وقعت الأحداث الأكثر إثـارة للانزعاج داخل ولاية غوجارات، وتحديدا في ربيع العـام 2002، حينما أحيـا المجلس الهندوسي العالمي قضيـة مدينة أيوديا في وقت سـابق من هذا العام وحدد تاريخ 15 مـارس لبدء أعمال بناء المعبد الجديد. خرج النشـطاء الهنـدوس في رحلات مقدسـة متجهة إلى المكان كجزء من هذا الحشـد. وتم من خلال هذا السـياق الهجوم على قطار يحمل بداخله نشـطاء من الهندوس في طريـق عودتهم من مدينـة أيوديا. وقع هذا الحادث داخـل بلدة غودرا بولاية غوجارات عقب مواجهة بين نشـطاء الهندوس والباعة المسلمين على رصيف محطة القطار[67]. أضرمت النيران في عربتين بالقطار، وقُتل ثمانية وخمسـون شـخصا بمن فيهم نسـاء وأطفـال من الهندوس. اندلعـت أعمال العنـف الانتقامية على مدار ثلاثـة أيام متعاقبة في جميع أنحاء ولاية غوجارات، فخلفت أكثر من 600 قتيل من المسـلمين وشردت 200 ألف آخرين من ديارهم؛ وذكرت التقديرات غير الرسـمية أن عدد القتلى قد ارتفع إلى 2000 قتيل. اسـتخدمت الصحافة المحلية والسـلطات الحكوميـة الحـادث المأسـاوي في بلدة غـودرا للتحريض على أعـمال العنف ضد المسلمين في مناطق أخرى بولاية غوجارات، كما صورتا الحدث على أنه مرتبط بكل من أجهزة الاسـتخبارات الباكسـتانية ومؤامرة مميتة قام بها المسـلمون من داخل الولاية ضد الهندوس[68]. وأشعلت الصحف المؤيدة لحزب بهاراتيا جاناتا مزيدا من مشـاعر الحزن من خلال فبركة بعض الروايات عن اختطاف واغتصاب بعض النساء مـن الهندوس، وذلـك في الوقت الذي عرض فيه التلفزيون المحلي بعض المشـاهد الحساسة عن أحداث الشغب.

وعـلى الرغم من وصف حكومة ولاية غوجـارات التي تنتمي إلى حزب بهاراتيا جاناتا لأعمال العنف على أنها «رد فعل تلقائي» للمأساة التي وقعت في بلدة غودرا، أصبح الأمر واضحا منذ ذلك الحين أن الهجمات التي تُشن على قطاعات السكان من المسـلمين كان «يتم التخطيط الجيد والمسبق لها»[69]، حيث وزِّعت الأسلحة ونُظِّم القائمون بتنفيذ أحداث الشـغب وبدأت عملية الحشد الشعبي منذ أسابيع ماضية. وكـما كان يجري في أحداث شـغب أخرى، تولى بعض المسـلحين الهندوس التابعين لتنظيـم بجرانـغ دال والمجلس الهندوسي العالمي وتنظيم راشـتريا سوايامسـيفاك سـانغ وآخرين مهام تنفيذ الهجمات، وذلك مع «مشاركة مكثفة للشرطة وبالتعاون اللصيق مع المسؤولين بحكومة الولاية المنتمين إلى حزب بهاراتيا جاناتا»[70]. وكانت هناك أيضا أقوال شـهود العيان بقيام بعض الساسة من داخل حزب بهاراتيا جاناتا بتوجيـه الهجمات، بالإضافة إلى بعـض التقارير التي أكدت اتخاذ بعض مسـؤولي الولايـة لمواقع داخل مقـرات قيادة الشرطة. وكأحد الأمـور المعتادة في أي أحداث شغب، استُهدفت ديار المسلمين ومحال أعمالهم على وجه الخصوص، مما يشير إلى اسـتخدام قوائم الناخبين أو معلومات صادرة من إدارة الضرائب لتحديد ممتلكات المسلمين وعدم خلطها بتلك الخاصة بالهندوس. إن هذا الدمج ما بين تواطؤ الدولة والدعاية البغيضة وأعمال العنف المناهضة للمسـلمين جعل أحد المعلقين يشير إلى أن مـا حـدث لا يمكن وصفه بمصداقية على أنه أحداث شـغب، ولكنه «كان عبارة عن مذبحة فاشية أُجريت على يد جماعات الموت المنظمة التابعة لليمين الهندوسي باستخدام جميع أجهزة الدولة التي كانت تحت تصرفهم»[71].

تبقى التسـاؤلات حول تلك الأحـداث وعدم توجيه أي اتهامـات ضد الزعماء المتورطـين في أعمال العنف. تشـير إحدى الإجابات إلى أن أحداث الشـغب كانت مدفوعة باعتبارات انتخابية، على الرغم من أنها ليست هي التي نوقشت من قبل. تصورت العناصر المتشـددة داخل جماعة سـانغ باريفار أن المواقف الوسطية التي اتخذها حـزب بهاراتيا جاناتا بإمكانها إلحاق الضرر بالمكاسـب الانتخابية للحركة، وتحديـدا داخل ولايـة غوجارات. فضلا عن ذلك، كانت قـدرة الحزب محدودة في طرح العديد من العلل الاجتماعية الدفينة داخل منطقة تضررت على نحو بالغ من تخفيض التصنيع، وهو الأمر الذي عرض قدرته على اسـتعادة سيطرته على حكومة

الولايــة للخطر[72]. ومــن ثَم، غيرت أعمال العنف التي وقعت في ربيع العام 2002 من الديناميكية السياســية داخل الولاية عن طريق وضع مخاطر انفصال المسلمين للمرة الثانية في صدارة الجدل الســياسي، وانعكس ذلــك في موقف حكومة الولاية التــي ذكرت أن حادث بلدة غودرا، كان مدبرا وأن أحداث الشــغب كانت تلقائية. وســاعد كل ذلك عــلى جعل ناريندرا مــودي، رئيس وزراء الولايــة المنتمي لحزب بهاراتيا جاناتا وأحد نشــطاء تنظيم راشــتريا سوايامسيفاك سانغ، بطلا لدى معظم الهندوس، وتحديدا بسبب مشاركته في أعمال العنف[73]. وتأكدت الجدوى المستمرة من الطائفية كأســاس للحشد من خلال انتخابات برلمان الولاية التي انعقدت عقب هذه الفترة بســتة أشــهر، والتي فاز فيها حزب بهاراتيا جاناتا بانتصار ساحق. وعلى الرغــم من ظهور حــزب بهاراتيا جاناتا على أنه عرضة للخطــر منذ عام ماض، فقد تمكــن من الفوز بدعم شريحة عريضــة من المجتمع الهندوسي الذي تضمن الطبقة الدنيــا من «الداليتس»(*)، علاوة على الطبقات الوســطى والعليا من ســكان ولاية غوجارات. وقد أســهم في ذلك عدم اســتعداد حزب المؤتمر (I) لإدانة أعمال العنف ومحاولته تقديم هندوتفا ناعمة لمواجهة حزب بهاراتيا جاناتا[74].

توضح الأحــداث التي وقعت في العام 2002 إلى أي مدى قد تغيرت السياســة الهندية منذ عصر نهرو. ســهلت المشــاعر المناهضة للأقليات، وقد أصبحت خاصية مشــتركة على نحو متزايد في السياســة الهندية، أعمال العنف التي شــهدتها ولاية غوجارات. وكانت هذه المشــاعر واضحة في تصريحات رئيس الوزراء فاجبايي عقب أعمــال العنـف داخــل ولايـة غوجــارات، حيث قـال «أينما عـاش المســلـمون، فهـم لا يريدون تعايشــا مشــتركا مــع الآخرين، وبدلا من نشر أفكارهم بأســلوب ســلمي، يريدون نشر عقيدتهم بالإرهاب والتهديدات»[75]. وبالمثل، عُرِفت الحملة الانتخابيــة لعــام 2002 في ولاية غوجارات بالإشــارات المســتمرة لخطر الهجمات الإرهابية والحاجة الماسة إلى مزيد من الأمن.

وعلى الرغم من أن أعمال العنف كانت، بشــكل جزئي، وســيلة لحشد القاعدة الوطنية الهندوسية، فقد كان لها أيضا تأثير في تحويل الانتباه بين الطبقات الدنيا من الهندوس (والطبقة الاجتماعية الدنيا) عن المخاوف الأكثر إلحاحا بالتفكك الاقتصادي

(*) Dalits هو الاسم الذي يطلق على طائفة مهمشة في المجتمع الهندي. [المحررة].

المصاحب للسياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة. وللمرة الثانية، ساعدت أعمال العنف الموجهة من قِبل المجلس الهندوسي العالمي على تأكيد أهمية الانقسامات الطائفية مقارنة بأهمية الطبقات الاجتماعية. علاوة على ذلك، فقد سهل حزب المؤتمر (I) نجاح حزب بهاراتيا جاناتا (وقوات جماعة سانغ باريفار) في تحقيق هذه الإستراتيجية. وقد وصف أحد زعماء المجلس الهندوسي العالمي انتخابات برلمان الولاية لعام 2002 على أنها استفتاء على أيديولوجية الهندوتفا وتنبأ بأن النتائج ستكون «عبارة عن رفض حاسم لأيديولوجية المهاتما غاندي وجواهرلال نهرو» [76]. وكان ذلك حقيقيا على نحو جزئي فقط، بقدر فشل حزب المؤتمر في الدفاع عن التزامه الأيديولوجي التقليدي تجاه التسامح الذي روج له غاندي والعلمانية التي وضعها نهرو. ووصل الأمر إلى ترشيحه أحد المرشحين لمقعد بلدة غودرا في الوقت الذي كان فيه متورطا بصفة شخصية في أعمال العنف المناهضة للمسلمين[77]. وهو الأمر الذي دفع ناريندرا مودي، رئيس وزراء الولاية، للتصريح بأن «حزب المؤتمر لم يكن قادرا على وضع نهرو في قلب رؤيته الانتخابية... (وبدلا من ذلك) كان عليهم خوض الحملة الانتخابية مستخدمين صورة ساردار باتيل (المنافس الدائم لنهرو)، وهو زعيم نبذه الحزب فترة طويلة»[78].

انبعاث التسامح؟

وبعد مضي أقل من عامين على أحداث ولاية غوجارات، وتحديدا في شهر مايو 2004، شهدت الانتخابات الوطنية هزيمة حزب بهاراتيا جاناتا وإعادة ظهور حكومة ائتلافية بقيادة حزب المؤتمر على المستوى القومي. كانت هذه الانتخابات بمنزلة رفض واضح لفترة حكم حزب بهاراتيا جاناتا. أصابت نتيجة الانتخابات معظم المراقبين القدامى للسياسة الهندية بالصدمة، وعكست رغبة في تحقيق وسطية أكبر بين جمهور الناخبين الهندي. وليس غريبا أن انتخابات العام 2004 دارت حول الاعتبارات الاقتصادية أكثر من الاعتبارات الثقافية، حيث لم تقدم حكومة حزب بهاراتيا جاناتا سوى القليل لمصلحة الطبقات الاجتماعية الدنيا وفقراء الفلاحين. وعلى الرغم من دعم معظم هذه الجماعات لحزب بهاراتيا جاناتا عندما كان الحزب يدافع عنهم ضد الخصوم الطائفيين، فقد تخلى هؤلاء

أحـد العوامل المهمة التي أسـهمت في هـذا الانتصار الانتخابي. وعـلى الرغم من استمرار المرشـحين الفرديين لحزب المؤتمر في اسـتحضار الموضوعات الدينية، فقد غابت محاكاة اليمين المتطرف التي شـوهدت في الأعوام السابقة. بمعنى آخر، تخلى حزب المؤتمر عن سياساته المحدودة في سبيل رؤية أكثر توسطية للاستقرار والكفاءة. كما سـعت أيضا حكومة سينغ إلى مكافحة إرساء «الهندوتفا» داخل مناهج الكتب المدرسـية وداخـل الحياة العامة. وبنـاء على ذلك، انتقلت أصوات المسـلمين مرة أخرى لمساندة حزب المؤتمر، مؤمنين بأن حزب المؤتمر وحده هو القادر على «توفير حكومـة مسـتقرة وعلمانية» [79]. وعلى الرغم من مسـاعي حـزب بهاراتيا جاناتا لتصوير نفسـه على أنه الحزب المعتدل الذي لديه قدرة على تشكيل ائتلاف واسع، ظل حلفاؤه التقليديون وإرثه من اسـتخدام العنف بمنزلة عائق. ما أصبح جليا هو أن حالة التشدد التي شهدتها سنوات التسعينيات من القرن الماضي كان لها جاذبية محدودة. أثبتت سياسـة الانقسـام العرقـي - على الرغم مـن نجاحها على المدى القريب - فشلها في مجتمع مفتوح مثل الهند. وأصيب حزب المؤتمر وحزب بهاراتيا جاناتا بالدهشة عند اكتشافهما صحة ذلك في انتخابات العامين 2004 و2009.

الخلاصة

تفـسر عملية إضفـاء الصبغة الطائفية على نظام الحكـم الهندي تحت زعامة حزب المؤتمر في الثمانينيات من القرن الماضي الصعود الهائل والسريع لحزب بهاراتيا جاناتا، وهو التوجه الذي لم يتنبأ به سـوى عدد بسيط من المحللين. وأتت مكاسب حزب بهاراتيـا جاناتا من وراء الوطنيين الهندوس الذين أيـدوا التعبئة التي تبناها كل مـن أنديرا وراجيف أثنـاء حقبة الثمانينيات، ولكن دعمهـم تحول مرة أخرى إلى حزب بهاراتيا جاناتا في الفترة من مطلع التسـعينيات وحتى منتصفها. كان ذلك في رأي معظـم المراقبين بمنزلة إطاحة مفاجئـة بالقومية العلمانية في الهند على يد قـوى الطائفية الهندوسـية. بيـد أن زوال الأفكار والأعراف العلمانيـة قد بدأ منذ أوائـل الثمانينيات. باختصار، لم تُضْفَ الصبغة الطائفية على السياسـية الهندية بين ليلـة وضحاها، بل اسـتمرت العملية على مدار عقد من الزمـان. كما كانت نتاجا قويا لاسـتعداد حزب المؤتمر لاسـتقطاب الموضوعات المتعلقة بالقومية الهندوسية.

لقد تخفى هذا التواطؤ تحت ستار الالتزام الخطابي البليغ بالعلمانية والبيانات الرسمية لحكومات حزب المؤتمر المتعاقبة التي ادعت الدفاع عن مصالح الأقليات. ومع ذلك، ناقض ذلك المظهر العلماني المخادع الإستراتيجيات الشعبوية للأغلبية اليمينية. وجذبت محاولات حزب المؤتمر لاستقطاب موضوعات الوطنية الهندوسية أعضاء تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ والمجلس الهندوسي العالمي بشكل مؤقت، حيث كانوا على استعداد للتخلي عن حزب بهاراتيا جاناتا في مطلع الثمانينيات. وعندما اندفع هؤلاء النشطاء الهندوس مرة أخرى لدعم حزب بهاراتيا جاناتا في أثناء الانتخابات التي شهدتها حقبة التسعينيات، ارتفعت مكاسبه السياسية على نحو مفاجئ.

لذا، فإن الادعاء بأن حزب بهاراتيا جاناتا وحزب المؤتمر يمثلان قطبين متناحرين - وأن الأخير قد أطاح بالأول - هو بالفعل ادعاء مخادع للغاية. على العكس، إن ما ظهر في أثناء الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي هو تنافس ما بين الحزبين حول الأصالة الثقافية وقيام كل من حزب بهاراتيا جاناتا وحزب المؤتمر باستجداء المشاعر الطائفية للأغلبية. ولم يكن الأمر يتعلق بعلماني في مواجهة ديني، ولكنه ارتبط بمزاعم متناحرة للتحدث نيابة عن الأمة. وفضلا عن ذلك، كان استعداد حزب المؤتمر للوقوف مكتوف الأيدي أمام بعض القضايا، مثل قضية ولاية غوجارات، والتنازل عن الجدل الأيديولوجي حول مسجد بابري لحزب بهاراتيا جاناتا بمنزلة تخل عن الرؤية العلمانية للأمة. لا يعني هذا أن حزب المؤتمر كان مسؤولا عن أعمال العنف المفرط التي ارتكبها الوطنيون الهندوس، التي يتحمل حزب بهاراتيا جاناتا والتنظيمات المرتبطة به المسؤولية عنها، وعلى الرغم من ذلك، فإنه يشير إلى تورط حزب المؤتمر في إضفاء الصبغة الطائفية على المجال العام. وألقى تطبيع الأيديولوجية الوطنية الهندوسية ضغطا كبيرا على المجتمع المدني وجعل الكثيرين يتساءلون عن مدى قدرة التسامح والتعددية التقليدية في الهند على البقاء. حتى بحلول العام 2003، جنح الهنود إلى أن يكونوا منقسمين بين أولئك الذين شعروا بأن التسامح التاريخي للدولة سوف يقيد عملية صبغ الدولة بلون واحد (أي خلق مجال عام يسيطر عليه الهندوس) وأولئك الذين كان لديهم شعور بأن نهاية التعددية آتية لا محالة.

شكلت نتائج انتخابات العامين 2004 و2009 إذن تحولا تاريخيا ومشجعا بالنسبة إلى أولئك الذين كانت لديهم مخاوف من وقوع الأسوأ. وعلى الرغم من أن الانتخابات لم تستوجب وضع حد للطائفية في جنوب القارة الآسيوية - أو عودة إلى علمانية نهرو - فقد مثلت النتائج بالفعل رفضا للتطرف. وما تبقى في الهند هو اتجاه سلكه جميع الساسة باستحضار الدين كوسيلة لإظهار أخلاقهم أو وطنيتهم أو أصالتهم. وعلى الرغم من ذلك، انخفضت حدة ذلك من خلال التوجه نحو تجنب التفسيرات الأكثر محدودية للدين التي صاحبت أعمال العنف على يد جماعة سانغ باريفار. إن التفسير الأكثر ليبرالية للتقليد الهندوسي، طبقا لما وضحه المهاتما غاندي، يتفق كليا مع المعايير الكوزموبوليتانية للقومية الشمولية، وهذه هي رؤية الدين والمجتمع التي اكتسبت قبولا في أثناء انتخابات العامين 2004 و2009. وعلى الرغم من ذلك، فإن هشاشة الديموقراطية الهندية والانجذاب الدائم نحو الطائفية داخل المنطقة يحول دون إصدار أحكام ساحقة بخصوص مستقبل الدولة. غير أن التوجهات الحديثة تشير إلى بقاء المشروع العلماني كقوة قابلة للتطبيق داخل المجتمع الهندي، على القدر نفسه الذي يظل فيه الالتزام التقليدي للدولة نحو نظام سياسي شمولي.

6

صعود العلمانية الأمريكية وسقوطها

ظـل الديـن خاصيـة محورية للسياسـة الأمريكيـة. وعـلى الرغـم من وجـود انفصال مؤسـسي ما بين الكنيسة والدولة، ظل الدين - تحديدا الدين المسيحي البروتستانتي - متأصلا داخـل القومية والثقافـة الأمريكيـة، وكذلك الاعتقاد بأن الأمريكيين هم الشـعب المختار بما لديهـم من قدر فريد في العـالم. إن هذا الفهم المسـيحي للفكـرة الأمريكيـة مسـتوحى من المثالية الدينية للأصول البيوريتانية (التطهيرية) للدولة، ويظهر في الميل نحو ربط الديموقراطية بالعناية الإلهية. ومع ذلك، يعتبر التراث الديني لأمريكا مصـدرا للخلاف أيضا وقد منح الفرصة لظهور رؤيتين متنافستين للأمة. وفي أوقات أكثر كرما، أدت العناصر المتفوقة للقومية الأمريكية دورها كـ «دين مدني» يوفـر العقيدة ويعطي للحيـاة العامة معنـى[1]. ميز هـذا الفهم غير

«أسـهم نيكسـون في وضـع حـد للنظام العلماني المنتشر بعد الحرب، وشرع في عملية إعادة تغيير مسـار جوهرية للسياسة الأمريكية»

المؤلف

الطائفـي للدين الإجماع الليبرالي للفترة التي أعقبـت الحرب العالمية الثانية واتفق علـى نحو كبير مع البرنامج العلماني للتنميـة القومية. ومع ذلك، وفي أوقات أخرى، أرشـد الدين المسيحي البروتسـتانتي قومية دينية أكثر محدودية وعدوانية. ويوفر هذا المتغير للفكرة الأمريكية رواية مسـيحية بشكل واضح للتاريخ الأمريكي ويربط ما بين الغرض القومي وتنفيذ إرادة الله على الأرض.

تعكـس هذه الآراء المتباينـة حول التراث الديني بأمريكا كلا من التفسـيرات المختلفة للتقليد المسـيحي - اليهودي والرؤى المتنافسـة للأمة. كما شـكلت أيضا خطوط الصدع المتعلقة بالخلاف السـياسي على مدار قرنين من الزمان. فمن ناحية، بُنيـت الرؤية العلمانية للقومية الأمريكية على فهم ليبرالي أو عصري للدين وهوية قومية شـمولية، ويعكس هذا أفكار التنوير السـائدة عند تأسيس الأمة والعناصر المحدودة للتقليد المتزمت. وبالتالي، يجسد الدستور الأمريكي حلا وسطا فيما يخص مسألة الدين وهو: من أجل حماية الدين (والضمير) من التدخل الحكومي المفرط، لا تمنـح أفضليـة لفئة معينة داخل مؤسسـات الأمة والدولة. ويعتـبر هذا التأكيد على الحرية الدينية مركزيا بالنسـبة إلى الفهم الذاتي للدولة كمجتمع حر ومتفتح. وعلى الرغم من ذلك، فإن الرؤية البديلة للقومية الأمريكية ترفض التقليد العلماني، وترى الولايات المتحدة أنها دولة مسيحية على نحو واضح. يُستمد هذا التفسير من العناصر الرجعية للإرث البيوريتاني ويرشـد إلى رؤية أكثر محدودية للهوية القومية، وهـي رؤية تُعرف عـلى طول خطوط عرقيـة أو عنصرية أو دينيـة. اهتم مؤيدو هذا الرأي تاريخيا بالعلمانيـة المفرطة التي يعتقدون أنها مصدر العلل الاجتماعية المعاصرة. وبالتالي، يُنظر إلى وجود ترابط متسـق ما بين الدولة والديانة المسـيحية المنظمة على أنه شرط أساسي لاسترجاع المجتمع السياسي وإعادة غرس حس تقليدي بالقيم داخل الحياة العامة الأمريكية.

وتتضمـن أيضـا هذه الرؤى المتنافسـة للأمة مفاهيم غايـة في الاختلاف عن طبيعة واسـتخدام السـلطة الأمريكية. فعادة ما شـغل الدين في السياق الليبرالي وظيفة نبوئية في السياسـة الأمريكية واسـتُحضر لتقييد ممارسـة السلطة الزائلة (على الأقل في بعض الأمثلة مثل حرب فيتنام). وبناء على ذلك، ينظر هذا المفهوم العام «إلى الأمة على أنها تحت مشـيئة الله، وبذلك تصبح مسـؤولة أمام الله»[2].

يعكـس ذلك الفهم الأسـاسي للدين المدني لدى روبرت أن. بيـلا، الذي تُعد الأمة فيـه تابعة «للمبادئ الأخلاقية التي تتجاوزها والتـي ينبغي أن يتم الحكم عليها بموجبهـا»[3]. ومن هذا المنطلـق، يجب أن تعمل الفضيلة الدينية على إرشـاد - وتقييد - ما تقوم به الحكومة من أفعال، بالنظر إلى احتمال قيام البشر الخطائين بأفعال مسـيئة. من جانب آخر، اتجهت الرؤية المسـيحية الأكثر وضوحا للقومية الدينيـة نحو دمـج الغرض الديني مع أهداف الدولة أو أحد الأحزاب السياسـية المعينـة. ومن ثَم، فقد عملت على توفير تأكيد كهنوتي لمصلحة سياسـة الحكومة وإذن للعمـل نيابة عن الأمة. وبالتالي صُورت السـلطة الأمريكية - سـواء كانت عسـكرية أو سياسية أو اقتصادية - على أنها حميدة لأنها ترتبط تحديدا بالغرض الإلهـي. وتباعا، رُفعت الرموز الوطنية (مثـل علم الدولة) لكي تتبوأ مكانة دينية، مما جعل الأمة نفسـها محل تبجيل وإجلال. وبدلا من محاسبة الحكومة، يجعل هذا التوجه أهدافا مثل حماية المصلحة الوطنية (أيا كان تعريفها) أساسـا للحكم على أخلاقية سياسة الحكومة.

وعلى نهج الحالتين السـابقتين في هذا الكتاب، تقلبت المكاسب السياسية لهذه الرؤى المتنافسـة للدين والأمة على نحـو هائل بمرور الوقت، وعملت أوجه الجدل حول الدور المناسـب للدين في الحياة العامة على تعريـف التجربة الأمريكية منذ بدايتهـا، وتكـررت على نحو دوري على مـدار القرنين الماضيـين. وفضلا على ذلك، فإن القضايا الرئيسـية في أوجه الجدل هذه تُعتبر محورية بالنسـبة إلى السياسـة والمجتمع الأمريكي: هل من الضروري إرساء تفسير معين للدين داخل الحياة العامة الأمريكيـة؟ أو هل يتعين على أمريكا الحفاظ على شـخصيتها العلمانية؟ هل يوفر الدين الإرشـاد اللازم لسياسـة الحكومة أو يمنح تصريحـا لعملها؟ يغطي الفصلان التاليـان كلا من الطبيعة الباقية لأوجه الجدل المشـار إليها وغموض الإجابة عنها. وعلى الرغم من غرس الأعراف والأفكار العلمانية داخل الدستور أواخر القرن الثامن عـشر، ظلت القومية الدينية الصريحة مؤثرة على نحو هائل. وكان هذا التوتر جليا منتصـف القرن العشرين حينما غُرسـت الأفكار الليبرالية عـن الدين والأمة داخل المؤسسـات الأمريكية. وعلى الرغم من سـيطرة «الإجماع الليـبرالي»، كانت هناك تيارات معاكسة قوية وسائدة في أثناء هذه الفترة. فربما نُظر إلى مناهضة الشيوعية

التـي تبناها «اليمـين الراديكالي» على أنها شيء من التطرف مطلع السـتينيات من القرن الماضي، لكن بقيت بديلا مهما للإجماع الليبرالي، وقدمت رؤية تنافسـية لكل من الدين والمجتمع.

وعلى وتيرة الحالتين السـابقتين نفسها، هناك رؤية أكثر رجعية للقومية الدينية حلـت محـل القومية العلمانيـة التي ظهرت منتصـف القرن العشريـن. وبالتالي فالسـؤال هنا عن السبب. ما سـبب الظهور القوي لرؤية محدودة للقومية الدينية في أثناء الثمانينيات والتسـعينيات من القرن الماضي، وعلى وجه التحديد بالنظر إلى تهميشها مسبقا؟ وعلى الرغم من أن هناك عددا من العوامل التي تساعد على شرح هذا الاتجاه، فإن المتغير الذي يؤكده عليه الفصلان التاليان هو التوجه المتغير لنخب الدولة نحو الديانة المسـيحية المحافظة أو الرجعية. وبدءا من ريتشـارد نيكسون، انجـذب مرشـحو الرئاسـة الجمهوريون (والفاعلـون الآخرون بالحـزب) إلى رؤى محدودة للدين والأمة، وذلك لتحريك المشـاعر الشعبية خلف مطالبهم بالحصول على السـلطة السياسـية. وبالقيام بذلك سعت النخب بالدولة إلى استقطاب زعماء الديـن المحافظين بهدف دعم عصر جديد من السياسـة المحافظة، حيث كان ذلك أكثر وضوحا ضمن الإسـتراتيجية الجنوبية للحزب الجمهوري مقارنة بأي مكان آخر. واسـتحضرت هذه الإستراتيجية – التي اسـتخدمها نيكسون بنجاح في أثناء حملات انتخابات الرئاسـة في العامين 1968 و1972 – خليطا مـن العِرق والدين والوطنية لمناشدة الأغلبية المسـيحية من البيض، وتحديدا في الجنوب. وكان الهدف من وراء ذلك تسـييس القضايا الاجتماعية المسببة للشقاق من أجل استقطاب المجتمع على طول خطوط ثقافية وليسـت طبقية. واعتقد خبراء إسـتراتيجية الحزب الجمهوري أن هذا النوع من «الاستقطاب الإيجابي» يمكن أن يحل محل الاعتبارات الاقتصادية باعتباره قاعدة أساسية للتصويت، وبذلك ينجح في شق التحالف الديموقراطي الذي كان قد سيطر على الدولة منذ الثلاثينيات من القرن العشرين[4]. باختصار، في إمكان سياسـة ثقافية عدوانية أن توفر قاعدة دعم شـعبي جماهيري لحزب تسيطر عليه النخب الاقتصادية.

إن مـا جعل تلاعب نيكسـون بالسياسـة الدينية غاية في الإثـارة – فضلا على نجاحـه –أنه عكس انفصالا حادا عن الممارسـات السـابقة. كما حـدد أيضا بداية

النهاية للنظام العلماني الذي أعقب الحرب العالمية الثانية. إن الزعماء مثل روزفلت وترومان وأيزنهاور وكنيدي وجونسون قد نظروا جميعا إلى الغاية الأمريكية من منظور ديني، لكنهم اتجهوا في الوقت نفسه إلى تبني رؤية مسكونية(*) للدين والمجتمع، وبذلك فقد شجعوا رؤية ليبرالية أو علمانية للقومية الأمريكية وعملوا على تقييد التفسيرات الأكثر محدودية للقومية الدينية. وفي منتصف القرن العشرين، لم تكن هذه الرؤية للقومية العلمانية معادية للدين بل عكست الإجماع الديني الليبرالي لهذا العصر. من جانب آخر، أدى الترويج للدين المحافظ على يد نيكسون ومن خلفه من الزعماء إلى تقويض هذا الإجماع وسمح لرؤية محدودة للدين والقومية بأن تحل محلها. وبالتالي، صُورت الديانة المسيحية البروتستانتية - متخفية في هيئة «قيم محافظة» - على أنها أصيلة من الناحية الثقافية، بينما وُصِمت الأفكار الليبرالية والقومية العلمانية بأنها مخالفة للتقاليد الأمريكية. وسوف تترك نتائج هذه الإستراتيجية علامة باقية في المجتمع الأمريكي، حيث أسهمت على نحو كبير في استقطاب السياسة الأمريكية وجلب أفكار اليمين الراديكالي إلى الاتجاه الأيديولوجي السائد، كما مهدت الطريق للشعبوية اليمينية التي شهدها عصر ريغان - بوش، وهو ما سيركز عليه الفصل السابع من هذا الكتاب.

أصول العلمانية الأمريكية

يعتبر التراث الديني للتاريخ الأمريكي متشعبا، فعلى الرغم من إرساء الأفكار والمبادئ العلمانية في الدستور التأسيسي، تميزت الفترة الاستعمارية الأولى بالانتماء المتسق بين الدين والدولة. هاجر المستوطنون الأصليون من منطقة نيو اينغلاند إلى أمريكا بحثا عن الحرية الدينية. فقد سعوا إلى إيجاد ملاذ لهم في العالم الجديد نظرا إلى ما واجهوه من اضطهاد داخل إنجلترا. وانعكاسا للقومية اللاهوتية التي كانت تُمارس داخل إنجلترا في هذه الفترة الزمنية، فقد رأوا في أنفسهم سكانا لـ «إسرائيل جديدة» بعيدا عن دولة سيطر عليها الزلل الديني. كما اعتقدوا أيضا أن لديهم «علاقة موروثة» مع الله، وهو الأمر الذي ألهمهم لإقامة أمة مسيحية في أمريكا المستعمرة. وسيكون مجتمعهم، كما ورد على لسان جون وينثروب، أول

(*) ecumenical تميل إلى دعم وتشجيع الوحدة ما بين الأنواع المختلفة للديانة المسيحية. [المترجم].

حاكم لمستعمرة خليج ماساتشوستس، «مدينة أعلى التل» تقدم نموذجا أخلاقيا للعالم[5]. وعلى الرغم من ذلك، لم يسع أي من الحجاج (الذين وصلوا إلى صخرة بليموث) أو المتزمتين من داخل خليج ماساتشوستس إلى نشر مبادئ الحرية الدينية بين الآخرين. ولم يجدوا أي سبب لفعل ذلك. وكان الافتراض الشائع في تلك الفترة أن الدين يمنح الأساس الأخلاقي للمجتمع، لهذا كانت هناك حاجة إلى قانون مدني لتشجيع الدين والقضاء على الهرطقة. وفضلا على ذلك، بما أنهم رأوا تفسيرهم للديانة المسيحية على أنه صحيح على نحو فريد، استوجب التسامح مع الرأي الديني المعارض إما الانصياع إلى الخطأ وإما الإلحاد. ولأن الآراء المبتدعة كانت بمنزلة تهديد للنظام الاجتماعي، رأى المستوطنون الأوائل أنه من المناسب تماما استخدام الآليات الإجبارية للحكومة لتنظيم الفكر الديني. تكرر هذا الارتباط المتسق ما بين السلطتين الدينية والسياسية على نحو مماثل داخل مستعمرة فرجينيا، التي أسست كنيسة إنجليكانية داخل أراضيها.

لم تُستمد الحرية الدينية بمفهومها الحالي من مستعمرتي فرجينيا أو نيو إينغلاند لكنها استُمدت من التعددية الناشئة لمنطقة منتصف الأطلنطي، حيث تطلب تنوع الجماعات الدينية داخل هذه المستعمرات درجة أكبر من الحرية الدينية مقارنة بأي مكان آخر. جرى تسهيل ذلك عن طريق براغماتية التجار المحليين - الذين كان يحركهم الربح أكثر من الدين - ومن خلال المتدينين المثاليين أمثال روجر وليمز ووليم بين. وأقام كل من وليمز وبين مستعمرات كانت ملاذا للطوائف ذات الآراء المعارضة. وما كان يحرك وليمز على وجه التحديد هو إيمان راسخ بضرورة التحلي بحرية الإرادة للوصول إلى الغايات الدينية[6]. وقد نُفي وليمز من مستعمرة خليج ماساتشوستس بسبب رأيه في أن السلطات المدنية لا تمتلك الحق لإجبار الأفراد في أمور العقيدة. وأن القيام بذلك ليس مجرد انتهاك لحرية إرادة الفرد فحسب، بل أيضا «ضد الرسالة التي نزل بها المسيح عيسى»[7]. وفضلا على ذلك، لم يؤمن وليمز بأن القضاة المدنيين هم المخول إليهم الترويج للدين في المقام الأول، لكن «تختص هذه المهمة بالقسيسين والرهبان»[8]. وكان الهدف من الفصل بين الكنيسة والدولة في مستعمرة رود آيلاند التي أسسها وليمز هو حماية الدين من التدخل السياسي[9].

هناك عوامل أخرى في أمريكا المستعمرة أسهمت في قبول الحرية الدينية مع

مـرور الوقت، وكان أحدها نُـدرة رجال الدين في مطلع القـرن الثامن عشر، وهو الأمر الذي شـجع الأفراد على المشاركة في العبادة ضمن جماعات دينية أخرى. كما أسهمت «الصحوة الكبرى» الأولى - وهي حركة دينية انتشرت داخل المستعمرات في الأربعينيات من القرن الثامن عشر - في التأكيد على حرية الفكر. وجاب القساوسة المتجولون المرتبطون بهذه الحركة أرجاء المستعمرات ونشروا رسالتهم التي لم يبالوا فيها كثيرا بالحدود الكنسـية أو سلطات الكنيسـة. كما أدت أيضا إلى انتشار رجال ديـن جدد (من ذوي الآراء المعارضة) والعديـد من الجماعات الدينية التي لم يكن موجودا منها إلا واحدة من قبل. وكان أيضا لتأثير فلسفة التنوير آثار بارزة في الحرية الدينيـة في أمريكا. فبينـما كان هناك اعتراف بأحقية الدين كونه أساسـا للفضيلة العامة، لم تشـعر النخب داخل المسـتعمرات بالثقة في كل من السـلطات المدنية والدينية بصفتهم وسـطاء للحقيقة الدينية. وعكس ذلـك التوجه تأثير الربوبية - منظـور ديني من عصر التنوير - التي منحـت الأولوية للمنطق، في مقابل الوحي، لتفسـير إرادة اللـه، كما رفضت الربوبيـة أيضا تنزيه الكتاب المقـدس عن الخطأ، وتشـككت في السلطة البشرية في مثل هذه الأمور. وقد توافقت فلسفة جون لوك مع هذا التفكير بشكل جيد؛ فدور الدولة - طبقا لرأي لوك - هو حماية الأفراد من الإسـاءة الخارجية وتطبيق الاتفاقيات فحسب. وقد اعتقد أولئك الأفراد الأوائل من أنصار الربوبية، مثل روجر وليمز، بأنه لا ينبغي على الدولة إقحام نفسـها في مجال الترويج لأحد التفسـيرات المعينة للدين، كما لم يؤمنوا بضرورة تحالف الحكومة مع السلطات الدينية «تحت المسميات المشتركة للقيصر والله بهدف فرض إرادتهم على الشعب»[10]. بمعنى آخر، كان الدين أمرا يُفضل تركه للفرد ولله.

في أعقـاب الثـورة الأمريكية، دخلت هـذه الرؤى المتنافسـة المرتبطة بالتراث الدينـي للدولة في خلاف على نحو واضح. فمن أحد الجوانب كانت هناك قطاعات داخـل المجتمع الأمريكي الأول - متأثرين بالسـلف البيوريتاني - يؤيدون الاعتراف الواضح بتراثهم المسـيحي في الدستور. وكان الأسـاس في الحجة التي تمسكوا بها أن الكنيسـة والدولة لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى في إطار كومنولث مسـيحي، وأن «السلطة والقانون (مجتمعين) يخدمان الخطة الأخلاقية التي وضعها الله»[11]. وفضلا على ذلك فإن أهمية الدين بالنسبة إلى كل من الفضيلة والمجتمع تستلزم دورا

فعالا من جانب السلطات المدنية. وحتى إن لم تكن هناك نية لوضع كنيسة رسمية، جادل الكثيرون بأن هناك حاجة لوجود بعض الإشـارات على الأقل للدين المسيحي داخل الدسـتور اعترافا لما نظروا إليه على أنه القدر الفريد لأمريكا في العالم[12]. من جانب آخر، عارض معظم الآباء المؤسسين بمن فيهم واشنطن وماديسون وجيفرسون وفرانكلين تلك الاقتراحات، وآمنوا بأنه من الأفضل ترك الدين للمجال الخاص. ونظر هـؤلاء الأفراد إلى الدين الرسـمي عـلى أنه أحد نماذج حكم الطغيان التي سـعت الثورة إلى الإطاحة بها. وبالتالي، كان دعمهم للانفصال الواضح للكنيسـة عن الدولة مسـتوحى مـن رغبة في الحد من قدرة السـلطات الدينية والسياسـية للتدخل في مضمار الإرادة والضمير.

نُوقشـت الجدارة النسـبية للحرية الدينية وللمؤسسـات الدينية في العديد من برلمانـات الولايات بعد العام 1776 وفي أثناء مؤتمر صياغة الدسـتور على المسـتوى القومي في العام 1789. على مسـتوى الولايات، كانت هذه المناقشـات ناقمة للغاية، حيث حرضـت الطوائف الدينية ذات الآراء المعارضة ضد أشـقائهم البروتسـتانت. ومع ذلك، وعلى المسـتوى القومي، كانت هناك درجة مدهشـة من الاتفاق في الرأي بخصوص إقامة نظام علماني. وافق المؤتمر على إزالة الإشـارات إلى الله من الدسـتور، وكانت البنود المتعلقة بالدين سلبية. ظهرت الخاصية المحددة لهذا في هيئة التعديل الأول الـذي يحظر على الكونغرس تمرير أي قانون يحرم فيه الحرية الدينية أو يجعل للكنيسـة صفة رسـمية[13]. ويتضمن مؤيدو البديل العلماني من بين الآباء المؤسسين أنصار الربوبية، إلى جانب الجماعات الدينية المستقلة الذين لم يمثلوا جزءا من الكنائس الرسـمية. وانتقد معظم المعمدانيين والكويكـرز (Quakers) وآخرين، محذرين من تدخل الدولة في الممارسات الدينية، التجارب السابقة التي عُرفت بالتسامح المحدود. وفضـلا على ذلك، اتفقت الجماعـات الجديدة (المهتدون) مع أنصـار الربوبية مثل جيفرسـون على أن الأمور المتعلقة بالإرادة والضمير هي من اختصاص الفرد، وبالتالي فقد أيدوا الانفصال المؤسسي للكنيسة عن الدولة بصفته أفضل وسيلة لضمان الحرية الدينية. إن المخاطر الناجمة عن الانقسـام الطائفي والعدد المتزايد من المعارضين قد عمل أيضا على إقناع معظم نواب البرلمان «على وضع أنصار الطوائف المتصارعين على قدم المساواة عن طريق عدم منح أحدهم أي وضع خاص»[14].

القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين

إذا كانت مؤسسـات الدولة الأمريكية في بدايتها تتصف بالعلمانية، فقد ظلت الثقافـة دينية على نحو كبير. كان ذلك واضحا في المفاهيم الأولى للقومية الأمريكية التي كانت مشبعة للغاية بالفهم الذاتي المسيحي. وكما كانت الحال في القرن الماضي، فهم دور الدين في الحياة العامة على أنه ضروري للفضيلة العامة والشعور المتبادل بالمواطنـة، بغض النظر عن نوعية الديانة المسـيحية التي يود أحدهم ممارسـتها. وبالنسبة إلى البعض، مثلت هذه الأفكار ربوبية كالفينية(*) وفرت القاعدة الأساسية للثقافة الأمريكية المشتركة[15] ونجحت «الصحوة الكبرى الثانية» التي أعقبت الفترة الثورية في تسـهيل هذا التوجه. وانتشرت حملة تنشـيطية في جميع أرجاء الدولة بدأت نحو العام 1800، وتذكرنا بالحركة السـابقة في أربعينيات القرن الثامن عشر، حيث أسـهمت في غرس ممارسـة دينية شعبية ومشبعة بحماسـة إنجيلية. والأكثر أهميـة من ذلك أنها عملت على تعزيز قاعدة بروتسـتانتية مشـتركة للجمهورية الجديدة. وشرعت القومية الأمريكية المبكرة - التي شُـجعت بشـكل كبير بواسطة الصحوة الكبرى الثانية - في ربط الديانة المسيحية البروتستانتية بالمُثل الديموقراطية للثورة. وتمكن الأمريكيون طوال القرن التاسـع عشر وبإخلاص من احتضان كل من الدين والأمة، حيث نُظر إلى الدولة على أنها «الأداة التي اختارها الله لنشر كل من المسيحية والديموقراطية»[16].

أسـهمت الحرب الأهلية في تعزيز الأسـاس الديني للقوميـة الأمريكية، حيث وصفها بيلا بأنها ثاني أكبر حدث يتمكن من تشكيل الفهم الذاتي لأمريكا[17]. تجلت أهمية الحرب - فضلا عن قضية العبودية والعدد الضخم من الأمريكيين المشـاركين - في أنهـا اختبرت المُثل المتعلقة بالحكـم الجمهوري الديموقراطي، كما أنها اعتبرت صلاحية المجتمع المبني على التعددية الدينية والديموقراطية. وبالنسـبة إلى الرئيس أبراهام لينكولن، كان هذا بمنزلة تحد رئيسي «ما إذا تمكنت (هذه الأمة)، أو أي أمة تتمتـع بقدر كبير من الابتكار والتفاني، مـن الاحتمال لفترة طويلة»[18]. وفضلا على ذلك، حقيقة قيام لينكولن بتجسـيد الخلاف وآفة العبودية في إطار ديني مستوحى من رؤية أمريكا تسـتلهم الإرشاد والحكم من العناية الإلهية. كان تصويره للخلاف

(*) نسبة إلى المصلح الفرنسي جون كالفن (1509 - 1564). [المحررة].

بأنــه «عواقب الخطيئــة» تأكيدا للأفكار المتعلقة بوجود عهد مــا بين أمريكا والله وأن الضلوع في ممارســات يبغضها الله (يعني في هذه الحالة العبودية) هو السبب في جلب «هذه الحرب الرهيبة» على الدولة[19]. وفي هذا الإطار، منح الدين أساســا للحكم على الأمة، وليس إجازة لاتخاذ الأفعال.

امتد تأثير الدين على الهوية والسياســة الأمريكية مع توسع الدولة، متجسدا في فكرة «القدر البين» Manifest Destiny، ومنح هذا المصطلح، الذي ابتكره في الأصل أحــد الصحافيين في العام 1845، تبريرا دينيا للاســتيطان في الغرب. ولم تمنح أمريكا موافقة على هذا المســعى فحســب، بل نُظر أيضا إلى توسع الدولة في اتجاه الغرب على أنه شــأن يتعلق بالتكليف الإلهي. امتد هذا التفســير الديني للتاريخ الأمريكي حتــى وصــل إلى التعهدات الإمبرياليــة في الفلبين وكوبا ودخــول الدولة في الحرب العالمية الأولى. وفي كل مثال، كان هناك اعتقاد راســخ وثابت في الأذهان بأن أمريكا بصدد تأدية تكليف ديني. أصبحت المســيحية البروتســتانتية ورأســمالية الشركات والسياســات الاقتصادية للســوق الحر في أثناء هذه الفترة الزمنية أيضا متشــابكة بشــكل كبير. وفي أثناء العــصر الزائف Gilded Age الذي تزامــن مع نهاية القرن التاسع عشر، تجسد كل من الدين والقومية والرأسمالية في رؤية غير متبلورة شكلت «الأسلوب الأمريكي في الحياة». ومنح الدين في هذا السياق تأكيدا كهنوتيا لنمط من النظــام الاجتماعي الذي تحدد بدرجة عالية مــن التطابق الاجتماعي والتوزيع غير المنصف للثروات، كما أجازت المهمة المســيحية ممارسة السلطة الأمريكية والطموح الإمبريالي في نصف الكرة الأرضية.

وعلى الرغم مــن ذلك، تحدت التحولات الاجتماعية التي شــهدها هذا العصر هذه الرؤية لأمريكا وهيكل السلطة الذي مثلته. أسهم الازدهار الصناعي والحضري السريــع في تغيــير وجه أمريــكا، وكذا الهجــرات الأوروبية التــي زادت من معدل الكاثوليــك واليهود داخل الدولة. كما وضع أيضــا التطور العلمي ومذهب داروين والفكر الماركسي المعتقدات الدينية الحرفية للمســيحية البروتســتانتية موضع شك وتســاؤل. وفرت هذه اللبنــة الاجتماعية والفكرية الســياق لجــدل حول كل من الدين والنظــام الاجتماعي مطلع القرن العشرين. تركــز الجدل وقتئذ حول كيفية وقابلية الدين الأمريكي للتكيف مع الحداثة، وتحديدا تأكيده على المنطق في مقابل

الوحـــي، والتقدم المادي في مقابـــل التطور الروحي. وكان هنـــاك جدل أيضا داخل الكنائس بأمريكا حول التركيز المناســـب للعمل المسيحي، وتمحور هذا الجدل حول قابليـــة تأييد الإصلاح الاجتماعي في مواجهة الظلم الاجتماعي والاقتصادي (كما كان في الحركـــة الاجتماعيـــة البروتســـتانتية Social Gospel movement) أو الحد من محاولات الدين المنظم للتبشـــير. وقد دفعت العلـــل الاجتماعية المتطرفة المصاحبة لفـــترة الازدهـــار الصناعي الكثيريـــن نحو الخيـــار الأخير، بينما شـــعر زعماء الدين الآخرون بأن هذا البديل قد أغفل بعض العناصر المهمة المتعلقة بالعقيدة. إن أوجه الجدل المشـــار إليها - التي قســـمت الأمريكيين بين «عصريين» و«تقليديين» - قد أدت إلى قيام جماعة من التقليديين المســـيحيين بإعادة صياغة «القواعد الجوهرية» لعقيدتهم في سلســـلة من الكتب التي أكدت على سلطة الكتاب المقدس «باعتباره عالم الله المعصوم والمنزه عن الخطأ»[20]. وكانت هذه الكتب بمنزلة الأساس للأصولية المسيحية المعاصرة.

كان للأحـــداث التـــي وقعت في العشرينيـــات من القرن المـــاضي تأثير هائل في هـــذا الـــصراع، فمن أحد الجوانـــب نجحت قضيـــة Scopes Monkey «قرد ســـكوبس»(*) العام 1925 في تحريـــض الأصوليين ضد العصريـــين العلمانيين في الميدان العام. ونجحـــت التغطية الإعلامية التي أحاطت بالقضية، خاصة تصوير البروتســـتانتيين على أنهم متخلفون ورجعيون، في التأثير بشكل كبير في المفاهيم الشعبية للمســـيحية البروتستانتية، كما عجلت أيضا بإعادة الإصلاح العصري إلى الجماعات الدينية الرئيســـية[21]. وفضلا على ذلك، أدى ســـقوط بورصة الأوراق الماليـــة والانهيار الاقتصـــادي الذي نتج عنه الكســـاد الكبير الذي شـــهدته فترة ثلاثينيات القرن الماضي إلى تغيير المفاهيم الشـــعبية عن الرأسمالية الصناعية وما ارتبـــط بها من الأفكار المعتدلة المتعلقة بالأســـلوب الأمريكي في الحياة. كما أدت المشـــكلات الاقتصادية في أثناء هذه الفترة إلى إضعاف مكانة الحزب الجمهوري الـــذي كان حليفا قويا للنخب من رجـــال الأعمال وقتئذ. فقد الحزب الجمهوري

(*) قضية أمريكية شـــهيرة رفعت خلالها دعوى قضائية على المدعو جون ســـكوبس، مدرس أحياء، لتدريسه نظرية داروين (التطور)، ولأن ذلك كان ضد القانون داخل ولاية تينسي التي ينبغي في مدارســـها تدريس قصة الخليقة كما وردت في العهد القديم من الإنجيل. [المترجم].

سـيطرته على كل من الرئاسـة والمؤتمر العام 1932 نتيجة لتلوثه بجرائم الفساد والتجاوزات الاقتصادية التي شهدتها فترة العشرينيات.

رفض الإجـماع الجديد الذي ظهر تحت حكم الرئيـس فرانكلين روزفلت مبدأ عـدم التدخل في السياسـات الاقتصاديـة الذي وضعه من سـبقه في المنصب ودعا إلى تدخل حكومي أوسـع نطاقا في الاقتصاد. كما سـعى أيضا إلى طرح قضايا الفقر والترويج لرؤية للمجتمع تعكس تعاليم الحركة الاجتماعية البروتسـتانتية. وفقا لما ذكره روزفلت في حملته الانتخابية، فإن قوة الأمة الأمريكية لا تظهر في مسـتويات إجمالي الناتج القومي، لكنها تكمن في «العدالة الاجتماعية والاقتصادية للنظام»[22]. وكانت المسـحة الدينية للخطب البلاغية التي ألقاها روزفلت واضحة أيضا في أثناء الفترة التي سـبقت الحرب العالمية الثانية. عمـل روزفلت باجتهاد في الفترة ما بين عامي 1939 و1941 لتوجيه الدعم الشعبي نحو النزاع المقبل، وبذلك فقد استحضر روح الروايـة الدينية المتعلقة بالقوميـة الأمريكية ومهمتها الديموقراطية إلى العالم. ذكر روزفلت في خطاب حالة الاتحاد الذي ألقاه عام 1939 أنه «سوف يحين الوقت عندما يتحتم على الرجال الدفاع ليس عن ديارهم فقط، بل أيضا عن مبادئ العقيدة والإنسانية التي تأسسـت بموجبها كنائسهم وحكوماتهم وحضارتهم الحقيقية»[23]. ومع ذلك، كان الدين الذي اعتنقه روزفلت مسـكونيا على نحو واضح، حيث عكس الإجماع الليبرالي (والعصري) الناشـئ في الأمور التـي تتعلق بالعقيدة، وكان يعتمد على رؤية للنظام الاجتماعي الشـامل الذي صور تعدديـة أمريكا على أنها فضيلة. نتجت عن الحرب آثار عميقة في الحياة الأمريكية - على وجه التحديد فيما يختص بالعلاقـات ما بين الأعراق ودور المرأة في المجتمـع - لكن أكثرها أهمية هو تكامل الجماعـات العرقية والدينيـة المختلفة داخل الاتجاه الأمريكي السـائد. وعلى هذا النحو، ساهمت الحرب العالمية الثانية وما سبقها من سياسات الاتفاق الجديد(*) في إعادة تفسـير الدين المدني الذي ربط العدالة الاجتماعية ومبدأ الشمولية بالوطنية

(*) نيو ديل New Deal أو الاتفاق الجديد: هو مجموعة من البرامج الاقتصادية التي أطلقت في الولايات المتحدة بين العامين 1933م و1936م. تضمنت هذه البرامج مراسيم رئاسية أو قوانين أعدها الكونغرس الأمريكي خلال الفترة الرئاسية الأولى للرئيس فرانكلين روزفلت. جاءت تلك البرامج استجابة للكساد الكبير وتركزت على ما يسميه المؤرخون «الألفات الثلاثة» وهي: «الإغاثة والإنعاش والإصلاح». وتشير تلك النقاط الثلاث إلى إغاثة العاطلين والفقراء، وإنعاش الاقتصاد إلى مستوياته الطبيعية، وإصلاح النظام المالي لمنع حدوث الكساد مرة أخرى. [المترجم].

الأمريكيـــة. كان الدين خاصية محددة لتلك الفترة الزمنية، لكن جرى الترويج له في سياق علمانية مسكونية.

الفكرة العلمانية لأمريكا ما بعد انتهاء الحرب

عُرفت ســنوات ما بعد الحــرب في أمريكا بالنمو الاقتصــادي السريع والتغير الاجتماعي والخصومة الأمريكية - الســوفييتية الشديدة. كما تميزت أيضا بإعادة انبعــاث الديــن داخل كل مــن الحياة العامة والخاصة. شــهد الديــن المنظم في المجــال الخاص زيــادة هائلة في عــدد المنضمين إليه أواخــر الأربعينيات ومطلع الخمسينيات من القرن الماضي[24]. وعُرفت فترة «طفرة المواليد»[*] Baby Boom بالعدد المتزايد من الأفراد الذين يذهبون إلى الكنائس ويحضرون الدروس الدينية، بالإضافة إلى الصعود السريع في معدل بناء الكنائس. كان ذلك نتيجة لعدد مختلف من العوامل التي شــملت ازدهارا اقتصاديا مكتشفا حديثا سمح بتوسع قطاعات الســكان في اتجاه الضواحي الجديدة، وهو الأمر الذي أدى إلى بناء مراكز جديدة للعبادة. وبأحد المعاني، جســد التجديد الديني في أمريــكا حالة من التفاؤل التي رأت الفــترة الزمنية التي أعقبت الحرب على أنها «توقيت البدايات الجديدة»[25]. ومع ذلك كان هناك أيضا جانب مظلم لذلك التوجه، حيث عكست عملية الإحياء الديني للأمة عصرا من القلق المتزايد. فقد ألقت المخاوف الاقتصادية بظلالها على الســنوات التي أعقبت الحرب - خاصة بالنسبة إلى أولئك الذين علقت أذهانهم بحالات الحرمان الناتج عن الكســاد - ومن خلال شــبح الإبــادة النووية وتهديد الشيوعية السوفييتية.

أمــا في الحيــاة العامة، فقــد ربط كل مــن أيزنهاور وترومــان حب الوطن بالمعتقدات اليهودية المســيحية على نحو متسق ومتعمد، وأصبح هذا الارتباط مــا بين الدين والقومية الأمريكية أكثر وضوحا تحديدا عند بداية الحرب الباردة. وكحرب ضد الفاشــية، ناشــد الزعماء الأمريكيون التقليد الديني للأمة باعتباره خاصية تحدد صراعها مع الاتحاد السوفييتي. وقد قيل إن إيمان أمريكا بالله كان

(*) فترة طفرة المواليد تشــير إلى المدة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية (1946 - 1964) وما شــهدته من زيادة ملحوظة في معدل المواليد. [المترجم].

بمنزلة عامل مميز يفرق ما بين أمريكا وشيوعية الشرق الكافرة. وفضلا على ذلك، قيل أيضا إن الديموقراطية والحرية متأصلتان في مبادئ الديانة المسيحية وحق الشعوب التي تنعم بالحرية في عبادة الله من دون عوائق. ومن ناحية أخرى، صُورت الشيوعية على أنها فلسفة كاذبة، ومعادية للقيم الأمريكية والأسلوب الأمريكي في العيش[26]. وكما كان الأمر في الحرب العالمية الثانية، اعتبرت أمريكا نفسها زعيما معنويا للعالم، زعيم «يؤمن بكل ما جاء في الموعظة على الجبل (Sermon on the Mount)[*]، وأن القانون هو الذي منحه الله إيانا والذي نعيش جميعا بموجبه، أن كل تقاليدنا مستوحاة مما شهده موسى في سيناء وما ذكره عيسى على الجبل»[27].

شكلت هذه الموضوعات الرئيسية خاصية محورية لحملة أيزنهاور للانتخابات الرئاسية في العام 1952، التي أكدت على كل من فساد الحكومة - الذي ارتبط بسياسات الاتفاق الجديد الذي جرى خلال عصر روزفلت - والشيوعية الكافرة. كما وضع أيضا القيم الدينية في مركز حملته الانتخابية. بدأ أيزنهاور حملة ترشحه للرئاسة من مسقط رأسه في ولاية كانساس، حيث استحضر القيم التقليدية للعصر الأكثر بساطة، واستحث أمريكا «على استعادة الإيمان بالمبادئ والدين الذي اعتنقه آباؤهم المؤسسون»[28]، مستخدما في ذلك لهجة الإحياء الديني. حتى قبل إعلان ترشحه للرئاسة، أكد أيزنهاور مرارا وتكرارا على الصلة ما بين الحكومة المنفتحة، والعقيدة الدينية، واستنكر التوجه المتعلق بمحو الدين من الحياة العامة[29]. أرشدت هذه الصلة ما بين الله والوطن تصور أيزنهاور للحرب الباردة التي وصفها على أنها صراع ديني ما بين القوى المادية والقوى الروحية. وكان في «اعتقاده الراسخ أن التفوق على هذا الشيء المسمى بالشيوعية لا يتحقق إلا من خلال الدين»[30]. ترددت الصلة ما بين التقوى وحب الوطن في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1956 حينما كُتب على إحدى لوحات الإعلانات الانتخابية التي أيدت أيزنهاور: «الإيمان بالله والوطن، هذا هو أيزنهاور - فماذا عنك أنت؟»[31].

عكس فهم أيزنهاور للدين الحركة المسكونية التي تبناها كل من روزفلت وترومان، ولعل ذلك كان واضحا للغاية في كلمته الشهيرة بأنه «لا معنى لأمريكا

(*) Sermon on the Mount هي شريعة العهد الجديد وخلاصة مواعظ وإرشادات المسيح. [المترجم].

من دون وجود إيمان عميق بالله - ولا أكترث كثيرا لما هو»[32]. وحرصت الدولة في أثناء هذه الحقبة الزمنية على تشجيع الدين، وإن جرى ذلك بأسلوب لا يؤدي إلى انقسامات ما بين الجماعات الدينية التي أيدت وناصرت التسامح في الأمور المتعلقة بالعقيدة الدينية. تقلصت الانقسامات التاريخية ما بين الكاثوليك والبروتستانت وما بين البروتستانت واليهود بشكل كبير في أثناء هذه الفترة، وكان معظم ذلك نتاجا للحربين العالميتين والصورة الذاتية المتغيرة لأمريكا لكونها مجتمعا متعدد الأعراق ومتعدد الأديان. إن خوض الأفراد الذين ينتمون إلى أعراق وديانات مختلفة للمعارك والموت معا وُصِف بأنه شهادة لفكرة أمريكا باعتبارها مجتمعا شموليا ومتسامحا ومنفتحا.

وعلى الرغم من ذلك، سادت في تلك الفترة رؤية أكثر عدوانية ومحدودية للقومية الدينية الأمريكية. على سبيل المثال، صرح مبشرون من أمثال بيلي غراهام بمنظور يصف الحرب الباردة على أنها صراع ديني، وربط الخطط السياسية المحافظة بإرادة الله. وفي العام 1949، وصف غراهام العالم بأنه منقسم إلى معسكرين، أولهما كان تحت تأثير العناية الإلهية، بينما كان الثاني «يستمد إلهامه وتوجيهه وتشجيعه من الشيطان نفسه»[33]. وفضلا على ذلك أثنى غراهام على التحقيقات التي أجراها المؤتمر فيما يتعلق بالشيوعية الداخلية التي شعر بأنها تشكل تهديدا على الأمة. ولم يكن غراهام وحده يؤمن بتلك المعتقدات، فقد كانت هناك مجموعة واسعة من الشخصيات العامة التي كررت هذه المقولات، لدرجة دعوة بعضهم إلى شن «حرب مقدسة» ضد كارثة الشيوعية[34]. وعلى سبيل المثال، ربط الجنرال دوغلاس ماكارثر الحماسة الدينية بالواجب الوطني، حيث كتب قائلا إن «عقيدتنا المسيحية هي بمنزلة الحصن العظيم لجميع أشكال الحرية»[35]. واستحضر عضو مجلس الشيوخ جوزيف مكارثي صورة مروعة للحرب الباردة، محذرا من مغبة «معركة نهائية وشاملة بين الإلحاد الشيوعي والديانة المسيحية»[36].

ارتبطت أيضا القومية الدينية التي شهدها عصر مكارثي بتأييد المذاهب الاقتصادية والاجتماعية المحافظة. وبناء على الركائز الثلاث لمناهضة الشيوعية والاقتصاد التحرري و«القيم التقليدية»، منح هذا التيار الأيديولوجي الأساس لما كان

يُعرف وقتئـذ باليمين المتطرف. كما وضعت أيضا قاعـدة العمل للحركة المحافظة المعـاصرة[37]. تمكنت بعض الجماعات مثل جمعية جـون بيرتش من خلط المثالية المسـيحية وحب الوطن ودعم رأسمالية السـوق الحر كوسيلة لشن الهجمات على سياسـات الاتفاق الجديد التي وضعها روزفلت ومسـاندة الأنماط التقليدية للهرم الاجتماعـي. عارضت أيديولوجية مناهضة الشـيوعية تحديـدا النظام الاجتماعي السائد عن طريق وصم الليبرالية وسياسات الحكومة التقدمية بأنها مخالفة للتقاليد الأمريكية. وأولئـك الذين تعاطفوا مع اليمين المتطرف كانوا معارضين أيضا للعمالة المنظمة، ووجدوا الدعم لآرائهم من خلال بعض المؤسسات مثل مكتب التحقيقات الفـدرالي والمؤتمر الأمريكي وغرفـة التجارة الأمريكية. ومن هـذا المنطلق، نُظر إلى الاضطـراب في العمالة، ليس فقط على أنه نتاج لأحوال العمل السـيئة، بل إنه كان بسـبب «محرضين من الخارج، عادة ما يكونون من الأجانب الناقمين الذين لديهم قدرة على خلق المشكلات»[38].

قامت بعض المنظمات المسيحية المحافظة، مثل المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية (ACCC) والاتحـاد القومي للإنجيليين (NAE) وبعض مقدمـي البرامج الدينية مثل برنامـج الحرب الصليبية المسـيحية الـذي كان يقدمه بيلي هارجيـز على نحو مماثل بالترويـج لأجندة سياسـية محافظة على طول الخط إلى جانـب آرائهم الدينية. ووجه زعماء تلك المنظمات الاتهام إلى رجال الدين الليبراليين لكونهم متعاطفين مع الشيوعية ومعارضين للقاعدة العصرية والمسـكونية التي تبناهـا المجلس العالمي للكنائس، وهو تحالـف تأسـس في العـام 1948 ويضم الكنائس الرئيسـية. ووجـه المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية (ACCC) والاتحاد القومي للإنجيليين (NAE) على وجه الخصوص انتقادهما لرجال الدين البارزين ممن تشـككوا بشـأن الإجحاف المرتبط بالرأسـمالية غير المسـيطر عليها. وعلى سـبيل المثال، روجت بعض الإصدارات البروتسـتانتية مثل جريدة «**الاقتصاد المسـيحي والديانة المسيحية اليوم**» للمشاعر المؤيدة للسوق الحرة، ووصفت سياسـات الرفاه الاجتماعي على أنها «لا شيء إلا مجرد جشـع غير مسـيحي وجهل اقتصادي»[39]. واسـتخدم مدير مكتب التحقيقات الفـدرالي أدغار هوفر هذه الإصـدارات للترويج للموضوعات الرئيسـية المناهضة للشـيوعية وللتحذير من مغبة التلاعب الشيوعي بالقساوسة الليبراليين.

وكان أحد الموضوعات الرئيسية المسيطرة على المشاعر المناهضة للشيوعية في أثناء الخمسينيات من القرن الماضي وهو التهديد الذي شكله المتطرفون اليساريون من داخل الدولة على الأمة. واتسمت هذه الإستراتيجية بالشعبوية على نحو واضح، مستخدمة في ذلك الخصومات العرقية والطبقية والإقليمية كمحرك فعال للهجوم على المؤسسة الليبرالية بالساحل الشرقي للولايات(40). وصمت النخب السياسية المؤيدة سياسات الاتفاق الجديد بأنها غير وطنية أو معادية لمصالح الأمة. وتجمعت هذه الموضوعات الرئيسية في قضية ألغر هيس التي رمزت إلى النخبوي الليبرالي (المثقف) الذي يبيع أمته(*). وعلى الرغم من أن هيس كان قد شكل التركيز الرئيسي على مجريات التحقيقات، كان الهدف الأوسع نطاقا هو الإدارة الديموقراطية. وفقا لما ورد عن أحد المعلقين، «كانت فترة مكارثي فرصة للأخذ بالثأر من معارضي الاتفاق الجديد»(41).

وعلى الرغم من التدهور السريع الذي لحق بالمستقبل الوظيفي لعضو مجلس الشيوخ مكارثي بعد العام 1954، ظل الشعور المسيحي بمناهضة الشيوعية أمرا راسخا في السياسة الأمريكية طوال العقد. عُقدت ندوات لمناهضة الشيوعية في جميع أنحاء الدولة، وعلى وجه التحديد في الغرب والجنوب الغربي من الولايات. وتولى القساوسة البروتستانتيون مسؤولية تنظيم هذه المناسبات، حيث نجحوا في التوفيق ما بين الإحياء المسيحي القديم والخطاب العصري للقومية الأمريكية ومناهضة الشيوعية(42). وتواصلت بعض الجماعات مثل جماعة الحرب الصليبية المسيحية وجماعة الحرب الصليبية المسيحية المناهضة للشيوعية مع ملايين الأفراد من خلال اللقاءات العامة والإذاعة والتلفزيون، حيث نظموا حملات لمناهضة للشيوعية والوعظ ضد أمور مثل الحكومة الكبيرة، والأمم المتحدة، والإدماج العنصري، والضريبة المفروضة على الدخل(43). وفضلا على ذلك، فإن توجيهات مجلس الأمن القومي التي وقعت في العام 1958 قد ساندت هؤلاء الوعاظ، وعملت بدورها على توجيه الوكالات الحكومية «لاستنفار

(*) اتهم المحامي والمحاضر ألغر هيس (1904 - 1996) بالتجسس لمصلحة الاتحاد السوفييتي وأدين لاحقا بالحنث بالقسم، وهي التهمة التي قضى بسببها ثلاث سنوات ونصف السنة مسجونا. تمسك هيس ببراءته حتى وفاته ومازالت قضيته مثار جدل. [المترجم].

الرأي العام ضد تهديدات الحرب الباردة»[44]. وبالممارسة، كان ذلك يعني تنظيم الندوات المناهضة للشيوعية بواسطة أعضاء من داخل القوات المسلحة بالتعاون مـع جمعية جون بيرتش وزعــماء جماعة الحرب الصليبية المسـيحية المناهضة للشـيوعية وآخرين. أكد محتوى هذه الندوات على تهديد التسـلل الشـيوعي داخـل «مدارس وكنائـس واتحادات عمال، المكاتب الحكوميـة»[45]. ولم تحصر الندوات هجومها على الحزب الشـيوعي أو على الشـيوعية بوجه عام فقط، بل وجهـت الانتقاد إلى عدد من الجماعـات بمن فيهم «الليبراليـون، والعصريون، وجون ديوي(*)، وطلبة جامعة هارفارد، وجريدة نيويورك تايمز، ولجنة خدمات أصدقاء أمريكا، ودعاة السلم، والقساوسة السُذج ... الخ»[46].

وقد عكس ذلك التفاوت الشـديد في القومية الدينية الأمريكية وأرشـد إلى الرؤيـة المانوية(**) للسـنوات التي أعقبـت الحرب. ومع ذلـك ظلت دلائلها المتطرفة على خلاف مع الإجماع الليبرالي للاتجاه السـائد الذي اسـتمر في إقرار مفهوم أكثر علمانية وتسـامحا للنظام الاجتماعـي. وأدان زعماء الدين البارزون هذا التوجه الديني المفرط لمناهضة الشيوعية. وعلى سبيل المثال، في العام 1953 حذر رئيس معهد الدراسات الدينية التابع لجامعة برينستون، القس جون مكاي، من أن كراهية الشـيوعية سريعا ما تصبح «نموذجـا جديدا للوثنية» التي تنظر إلى «المعارضة الانفعالية والطائشـة للشـيطان الشيوعي على أنه التعبير الأوحد للمبادئ الرئيسـية التي ترتكـز عليها الثقافة الوطنية الأمريكيـة، حتى الديانة المسـيحية»[47]. كانت الشـيوعية بالفعل شرا لا بد من معارضته، لكن التعصب المرتبـط باليمين خلق «دينا بديلا» أعاد توجيـه التقوى والإخلاص إلى شيء آخر غير الله. وفضلا على ذلك، ذكر مكاي أن استعداد الفاعلين المحافظين للاستخفاف بمن يعارضونهم من شـأنه أن يشـكل تهديدا للحرية الحقيقية التي بُنيت عليها

(*) هو مربٍّ وفيلسـوف وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البراغماتية، ويعتبر من أوائل المؤسسين لها، ويقال إنه هو من أطال عمر هذه الفلسـفة واسـتطاع أن يستخدم بلباقة كلمتين قريبتين من الشعب الأمريكي هما «العلم» و«الديموقراطية». [المترجم].

(**) المانوية، كما ذكر ابن النديم في الفهرسـت، هي ديانة وتنسـب إلى ماني الذي ظهر في زمان شابور بن أردشير وقتلـه بهرام بن هرمز بن شـابور بعد عيسى المولود في العام 216م، وقيل إن الوحـي أتاه وهو في الثانية عشرة من عمره وكان في الأصل مجوسـيا عارفا بمذاهب القوم، وكان يقول بنبوة المسـيح ولا يقول بنبوة موسى، فنحا منحى بين المجوسية والمسيحية. [المترجم].

الدولـــة. وفي تلميح له بأن التحقيقات اليمينية سريعـــا ما تحولت إلى «محكمة كاثوليكيـــة لمعاقبة الهراطقة»، نبه مكاي إلى أنه «ينبغي على كل أمريكي وطني، تحديدا كل مسيحي متدين، النظر إلى هذه التوجهات بقلق»[48].

كان هذا الانتقاد لليمين المتطرف جليا أيضا بين فقهاء العقيدة الدينية البارزين أمثـــال رينوهلد نيبهر، ففي أحد الأعمال الســـابقة التي قدمهـــا نيبهر، ألقى الضوء عـــلى خطر تصنيف أخـــلاق الفرد مقارنة بالمجموع، ســـواء كانت قبيلـــة أو أمة أو جماعة عرقية. وبما أن الأمـــم والدول تتصرف من منطلق المصلحة الذاتية بناء على طبيعتهـــا الحقيقية، فإن تضحية الفرد غـــير الأنانية المتأصلة داخل الواجب الوطني يمكن توجيهها نحو هدف مدمر وغير أخلاقي. وارتبط تحذير نيبهر تحديدا بســـياق القومية الدينية الجازمة، التي يكســـو فيها المصلحةَ الذاتية للمجتمع - وسعيه وراء السلطة والثروة - أسلوبٌ خطابي للعدالة والفضيلة والحرية يُعد أكثر قبولا. وبالمثل، شـــكل نشر هذه الأفكار داخل المجال الاقتصادي مشـــكلة معقدة بسبب الميل نحو تصويـــر الســـعي وراء المصلحة الذاتية في إطـــار عمل أخلاقي وديني لا يســـتحقه. فضلا على ذلك، رأى نيبهر في هذا التوجه الأكثر اتســـاعا ســـوء فهم جوهري للتقليد المســـيحي، حيث ذكر أن الرغبة في تساوي أهداف أحدهم بمشيئة الله والادعاء بأن معتقدات أحدهم تعكس على نحو فريد إرادة الله هو ببساطة «دين خاطئ»[49]. كـــما أضاف نيبهر أن الدين القويـــم «يدرك في المقام الأول انحيازه، وبذلك فهو على دراية بزيف كبريائه الروحي»[50].

عكســـت البيانات الرسمية الدينية التي ألقاها أيزنهاور الإجماع الليبرالي لهذا العصر. كان مناهضا للشـــيوعية على طول الخط، لكنه في الوقت نفســـه تجنب العناصر الأكثر تطرفا لأقصى اليمين، وغالبا ما وجد نفســـه على خلاف مع الجناح المحافظ داخل حزبه. وعلى الرغم من استخدام أيزنهاور المتكرر للدين في بياناته العامة، ظلت الإشـــارات شمولية، حيث عكست النبرة الأكثر اعتدالا للدين المدني التي أيدها من قبله سلفه السابقون. وفضلا على ذلك، عكس الموقف الذي اتخذه أيزنهاور بشأن السياسة الدينية انشقاقا فلسفيا عميقا داخل الحزب الجمهوري، فقـــد تقبل الجناح الليبرالي معظم الإصلاحات التي قام بها روزفلت بينما ســـعى الجناح المحافظ نحو الحد من تأثير الاتفاق الجديد[51]. ومن منظور ديني، عكس

موقف الجمهوريـين الليبراليين الدعم الذي تلقوه من الكنائس الرئيسية شرق وشمال شرق الولايات، بينما ارتبط المحافظون بإحكام بالكنائس البروتستانتية الموجودة غرب وجنوب غرب الولايات. اتضحت هذه الانقسامات في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية العام 1960 التي عمل خلالها المؤيدون المحافظون لنيكسون في مواجهة الجمهوريين الليبراليين الذين دعموا نيلسون روكفيلر.

كان الحزب الديموقراطي منقسما بالمثل على طول خطوط إقليمية وفلسفية، فقد تعايش الجنوب المحافظ اجتماعيا بصعوبة مع شمال ووسط الولايات، حيث اختلفت هذه الجماعات إلى حد بسيط فيما يتعلق بالسياسة الاقتصادية، ولكنها انقسمت على نحو كبير حول قضايا العرق والدين. عالج روزفلت ذلك الانقسام عن طريق رفضه استغلال قضية العرق وبالاعتماد على كراهية الجنوب التاريخية للحزب الجمهوري. عكست إستراتيجية كنيدي في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1960 هذا النمط، وتمكن من الحفاظ على تماسك التحالف الديموقراطي. وعلى الرغم من روابط نيكسون التاريخية باليمين المتطرف، سعى - مثل كنيدي - إلى تصوير نفسه كمرشح وسطي يعكس الإجماع السياسي السائد داخل أمريكا. وكان هذا ممكنا بشكل جزئي لأنه لم يكن أي من المرشحين مختلفا فيما يتعلق ببعض القضايا مثل احتواء الشيوعية، ودعم المؤسسات الحرة، وقبول شبكة أمان اجتماعي محدودة، كما اتجهوا أيضا إلى الإيمان بأن المساواة العرقية والدينية هي من الأهداف النبيلة وأن النمو الاقتصادي المستمر سيوفر حلا لمعظم العلل الاجتماعية التي تعانيها أمريكا. وبالنسبة إلى البعض، مثّل هذا الإجماع نهاية أيديولوجية داخل السياسة الأمريكية وهيمنة نظام اجتماعي ليبرالي. وبالتالي، كانت القضية الرئيسية في حملة الانتخابات الرئيسية للعام 1960 هي اختيار المرشح الذي يتمكن من تحقيق هذه الغايات بفاعلية.

عصر كنيدي وجونسون

وفقا لما أشار إليه بيلا عن استحقاق، كان خطاب «كنيدي» عند توليه منصب الرئاسة بمنزلة بيان جوهري عن الدين المدني الأمريكي. من خلال خطابه المفعم بمجموعة من الرموز المسيحية من دون الإشارة إلى إله محدد، ربط كنيدي

المـشروع، أو المهمة الأمريكية، على نحو محكم بـإرادة الله، حيث ألقى الضوء خـلال الخطاب على «التزام» الأمة والرئيس بقانـون إلهي يأمر كليهما بتنفيذه. وبذلـك، فقد مهد الطريق لدور حكومي فعـال في طرح العلل الاجتماعية التي واجهت الجنس البـشري: «الطغيان، والفقر، والمرض، والحرب في حد ذاتها»[52]. وعـن طريق الاقتراب من الفهم الذاتي الديني لأمريكا، منح خطاب تولي منصب الرئاسـة إطار عمل لسياسـات الحكومة تمكن من تجسيد قيم الإجماع الليبرالي: التسـامح الاجتماعي، ومعارضة الاستبداد السـياسي، والحد من الفقر المحلي - لكن ليس على حساب نظام المؤسسات الحرة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الصفة المسـكونية لخطـاب كنيدي - الجديرة بالذكر على وجـه التحديد نظرا إلى إرثه الكاثوليـكي - وتوجهه الليبرالي قد ميزه عن القوميـة الدينية الأكثر تطرفا لهذه الفـترة الزمنية. وفي التصور الذي وصفه كنيـدي، تُعتبر أمريكا خاضعة للمبادئ الأخلاقيـة المتعلقة بالتقليد اليهودي المسـيحي، ومطالبة بدعم الالتزامات نحو العدالة الاجتماعية، «على يقين بأن العمل الذي قام به الله على الأرض يتعين أن يكون حقا هو عملنا»[53].

وعمليا، عكسـت فترة رئاسـة كنيدي القصيرة خليطا من البراغماتية السياسية والمثاليـة الوطنية. فمن الناحية الداخلية كانت الإدارة ممزقة بسـبب قضية العرق وبطيئة في الاسـتجابة لمطالب مجتمـع الأمريكيين من الأصول الأفريقية. ومع ذلك، فقد ساندت بالفعل حركة الحقوق المدنية في النهاية، وفي العام 1963 ألزمت نفسها بتشـجيع الحقوق المتسـاوية لكل المواطنين. كانت الإدارة بطيئـة أيضا في الضغط من أجل حدوث توسـع في حالة الرفاهية، حيث اختارت في البداية خفض الضرائب كأسـاس لصنع السياسـات الاقتصادية. وعلى الرغم من ذلك، التزمت الإدارة بطرح المشكلة الحقيقية للفقر المستمر داخل أمريكا وبذلت جهودا متضافرة فيما يتعلق بهذا الشق. وفيما يختص بالسياسة الخارجية، انغمس كنيدي بشدة في صراع الحرب البـاردة، أولا في خليج الخنازيـر، ثم في كارثة الصواريخ الكوبيـة، وأخيرا في فيتنام. ووضـع اغتيال كنيدي في العام 1963 عبء متابعة هذه المبادرات على نائبه وعضو مجلس الشيوخ السابق عن ولاية تكساس وزعيم الأغلبية في مجلس الشيوخ ليندون جونسون. وعلى الرغم من التوترات التي نشبت بين «جونسون» وأشقاء «كنيدي»،

تبنى جونسون أجندة الإدارة وكان ناجحا بشكل كبير في تحويلها إلى قوانين. وتضمنت إنجازات جونسون، من بين أمور أخرى، تمرير قانون الحقوق المدنية للعام 1964 وتمرير قانون حقوق التصويت للعام 1965، الذي حظر التفرقة العنصرية في الأمور التي تتعلق بالتوظيف ودخول المرافق العامة والتصويت. عُرفت فترة رئاسة جونسون أيضا بالتوسعات الرئيسية في منظومة الرفاهية التي سوف تميز لاحقا المجتمع الكبير (*) Great Society[54]. كما ساهم أيضا في تعميق التورط الأمريكي في حرب فيتنام.

كانت الانتخابات الرئاسية للعام 1964 جديرة بالذكر بشكل جزئي، وذلك لأنها تحددت من خلال رؤيتين مختلفتين على نحو حاد للنظام الاجتماعي داخل أمريكا. فداخل الحزب الجمهوري، تلقى الجناح الليبرالي بزعامة «نيلسون روكفيلر» هزيمة نكراء في الانتخابات التمهيدية على يد باري غولدواتر ومؤيديه المحافظين. تبنى غولدواتر أيديولوجية محافظة عارضت معظم الافتراضات الرئيسية لإدارة «جونسون»، وبالتالي للإجماع الليبرالي، تميز نقد غولدواتر بمناهضته المتحمسة للشيوعية التي تجنبت سياسة الاحتواء ودعت إلى اتخاذ موقف أمريكي أكثر عدوانية مع السوفييت. وعلى صعيد السياسة الداخلية، عارض غولدواتر البرامج الاجتماعية المتعلقة بالمجتمع الكبير ووجه انتقادا لاذعا للتنظيم الحكومي الخاص بقطاعات الأعمال، كما عارض غولدواتر أيضا، بشكل غير مباشر، التكامل العنصري من خلال التصريح بأن هذا شأن يخص الولايات لتسويته، وهو موقف عكس آراء المحافظين الجنوبيين أمثال جورج والاس. تمكن جونسون من قلب معظم هذه المواقف ضد غولدواتر ووصفه بالمتطرف الذي يؤيد مواقف خارج الاتجاه السياسي السائد. ولعل إعلان جونسون التلفزيوني الشهير بعنوان ديزي Daisy هو أكثر تعبير مختصر عن هذا الانتقاد، وفيه وضع طفلة صغيرة بجانب انفجار نووي لتوضيح أن التطرف في الدفاع عن الحرية ربما لا يكون بالفاعلية التي زعمها غولدواتر.

على الرغم من إعادة انتخاب جونسون، فقد تلاشى الإجماع الليبرالي الذي شهده عصره على مدار العقد الذي تلاه. أثبتت حرب فيتنام تحديدا عدم شعبيتها

(*) The Great Society هي حزمة من البرامج المحلية التي أعلنها جونسون وتبناها الديموقراطيون في ستينيات القرن الماضي. من أهم أهدافها الإصلاح الاجتماعي والقضاء على الفقر والتمييز العنصري. [المحررة].

بشـكل متزايد خاصة بـين طلبة الجامعات المعرضين للالتحـاق بالتجنيد. وبالمثل، عارضت حركـة الحقوق المدنية الإجـماع الليبرالي والنهج التطـوري للتغيير الذي روجـت له إدارة كنيدي. وقد عكس تردد كنيـدي في تمرير وثيقة الحقوق المدنية أثناء مطلع الستينيات من القرن الماضي المعارضة الشديدة بين الجنوبيين من ذوي البشرة البيضاء. شـغل أعضـاء الكونغرس الجنوبيون المحافظون مناصب رئيسـية داخل كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ، وعقدوا العزم على عرقلة أي إصلاح يسـاهم في تهديد الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، فقد اكتشـفت حركة الحقوق المدنية - تحديدا الكنائس الخاصة بالأمريكيين الزنوج - أداة فعالة في مناشـدتهم للمسـاواة في الحقوق والحرية والأخلاق المسيحية، فعن طريق اسـتخدام الرمز والبلاغة الخطابية للحركة البروتسـتانتية المسيحية، تمكنوا مـن تحدي النظام القائم في الجنوب. وسـاندت التغطيـة التلفزيونية للتظاهرات مطالبهم عن طريق وصف السلطات الجنوبية من ذوي البشرة البيضاء بأنهم على غير وفاق مع القيم الأمريكية.

عندما تقدم كنيدي خطوة للأمام فيما يتعلق بالقضية، استخدم لغة الدين المدني لتعريـف الخلاف على أنه «قضيـة أخلاقية... عتيقة كالكتب المقدسـة... وواضحة كالدسـتور الأمريكي»[55]. إن مـا كان يؤيده كنيدي هو نـوع التكامل الذي كانت تتصـارع بالمثل من أجلـه دول أخرى حول العالم. وتلخصـت القضية المثارة وقتئذ في تضمـين جماعات واجهت من قبلُ تهميشـا وتفرقة حادة داخل المجتمع، وأدرك معظم الزعماء الديموقراطيين في تلك الفترة كلا من ضرورة اتخاذ مثل هذه الخطوة والثمن الباهظ الذي سيُدفع. على سبيل المثال، تنبأ جونسون بدقة عالية بأن تمرير قانون الحقوق المدنية بواسطة الحزب الديموقراطي من المحتمل أن يجعل الجنوب يتخـلى عنهم لمصلحة الحزب الجمهوري طوال سـنوات عديـدة قادمة، ومع ذلك فإن القيم الأساسـية للمجتمع الأمريكي كانت تتفق مع هذا التغيير. وقد انعكست الدلائل الدينية والأخلاقية للحركة في تصريحات جونسـون أثناء النقاش حول وثيقة حقوق التصويت كالآتي:

> نـادرا ما نواجـه تحديا، لا يتعلق بنـماء أو وفرة الأمـة، أو برفاهيتنا أو أمننا، ولكنه يتعلق بالقيم والغايات ومعنى أمتنا الحبيبة. إن قضية المسـاواة

> في الحقـوق المتعلقـة بالزنوج الأمريكيين هي بحق قضيـة على قدر كبير من الأهميـة. وإذا ما نجحنا في هزيمة أعدائنا، وإذا مـا قُدرت لنا مضاعفة ثروتنا وتحقيق جميع آمالنا، ولازلنا لم نحقق المسـاواة في هذه القضية، وقتئذ نكون قد فشلنا كشعب واحد وأمة واحدة. فالأمر متساو بالنسبة إلى الدولة والفرد، ما الذي سيعود على الرجل إذا نجح في كسب مال الدنيا وفقد روحه؟[56].

كانـت الخلافات حول فيتنام والحقوق المدنية دالة على حالة الالتباس التي أصابـت الدين والمجتمع الأمريكي. فقد نتجت حركـة الحقوق المدنية عن عدم المساواة المنتشرة التي سيطرت على المجتمع الأمريكي، تحديدا في الجنوب، وأدى التضـارب الواضح بين هذا الواقع والقيم الأمريكية المتعلقة بالحرية والمسـاواة إلى قوة معنوية - ودينية - دافعة لتشـكيل حركـة الحقوق المدنية. وعلى نحو مماثل في فيتنام، رأى أولئك ممن كانوا يعارضون الحرب أن أمريكا اسـتخدمت السـلطة لدعم حكومة قمعية قليلا ما تلتزم بالحريـة أو بالحكم الديموقراطي. واعتمد انتقاد سياسـة الحكومـة في كلتا الحالتين على فشـل الدولة في الالتزام بوعودها نحو قيمها الأخلاقية. وعلى الرغم من ذلك، إن تمكن الدين الليبرالي من توفير الجاذبية النبوئية للتغيير في كلتا القضيتين، فقد منح الدين المحافظ تأكيدا كهنوتيـا على الوضـع الراهن. اسـتحضرت القوى السياسـية المحافظة العناصر الدينية للتقليد الأمريكي، والخوف من التخريب المناهض للشـيوعية، لدعم كل مـن الحرب في فيتنام و(مجازا) حقوق الولايـات في الجنوب. باختصار، تضمنت خطـوط الصدع داخل المجتمع الأمريكي رؤى مختلفة لكل من الدين والأمة، ولم تنجح هذه الانقسـامات في شـق الدولة فقط، بل تمكنت أيضا من الوصول إلى كل حزب سـياسي. وكان هذا هو السـياق الذي تم من خلاله انتخاب ريتشـارد نيكسون رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية.

إرث نيكسون

كانت الانتخابات الرئاسـية للعام 1968 بمنزلة نقطة تحول داخل السياسـة الأمريكية، حيث اسـتفادت حملة الانتخابات الرئاسـية لنيكسون من رد الفعل الشعبي العنيف تجاه كل من حركة الحقوق المدنية والاضطراب السياسي داخل

الدولة وإضافة إلى ذلك سعى نيكسون إلى استقطاب المسيحية المحافظة من أجل القضاء على الهيمنة السياسية للحزب الديموقراطي، وبذلك فقد ساعد على إعادة تعريف إطار الجدل الأيديولوجي لمعظم ربع القرن المقبل. وقد ساهم الدعم الذي قدمته إدارة جونسون لمصلحة تشريع الحقوق المدنية في استعداء المحافظين الجنوبيين وتمزيق تحالف الاتفاق الجديد الذي كان أساسا لحكم الحزب الديموقراطي منذ العام 1932. وبالتالي، منح ذلك فرصة للحزب الجمهوري لكي يعمل على جذب الطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء في الجنوب وفي مناطق أخرى[57]. أثرت عملية تغيير المسار أيضا في الحزب الجمهوري، وذلك بتحول مركز ثقله بعيدا عن الشمال الشرقي الليبرالي الصناعي نحو الولايات المشمسة في الجنوب الغربي. وعلى الرغم من استغراق عملية إعادة تغيير المسار فترة من الوقت لكي تُستكمل، وتعطيلها على نحو كبير بسبب فضيحة ووترغيت، فقد استمرت طوال حقبتي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. ومع ذلك، كانت محددات عملية تغيير المسار واضحة في حملة الانتخابات الرئاسية في العام 1968، في محاولة لتحويل الجنوب الديموقراطي سابقا إلى معقل جمهوري.

هناك خاصية عملت على تعريف حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1968 - وعملية إعادة تغيير المسار المتزامنة لكلا الحزبين - وهي الإستراتيجية الجنوبية التي وضعها نيكسون. تركزت المقدمة المنطقية الأساسية لهذه الإستراتيجية في الافتراض بحقيقة وجود أغلبية طبيعية داخل الدولة تُعد محافظة من الناحية الثقافية، وذلك طبقا لما كان ظاهرا في التحالفات من داخل الكونغرس بين الجمهوريين والديموقراطيين المحافظين. وبالتالي، استتبع ذلك إمكان جعل الحزب الجمهوري حزبا للأغلبية بما سيحصل عليه من دعم المحافظين في جميع أرجاء جنوب ووسط وغرب الولايات. ومع ذلك فإن إقامة هذا التحالف المحافظ ليس بالأمر السهل، فسوف يستوجب توحيد الأقاليم من داخل الدولة التي كانت منقسمة قديما من جراء المخاوف والمصالح التي تدعو إلى التفكك. ومع ذلك، كان يمكن تحقيق ذلك من خلال الشعبية المحافظة التي تؤكد على المخاوف الثقافية على حساب القضايا الاقتصادية. بمعنى آخر، استلزم الأمر وضع إستراتيجية

لتنفيذ حملة «استقطاب إيجابي» تعمل على تقسيم الشعب الأمريكي على طول خطوط طائفية وليست طبقية، وتضمنت إجراء حملات سياسية ركزت فيها على الانقسامات «الرأسية» (السلالة والعرق)، في الوقت الذي لم يتم فيه التأكيد على الانقسامات «الأفقية» (الطبقة الاجتماعية والتفاوت الاقتصادي). وبما أن «الأغلبية الشعبية الجديدة كانت من ذوي البشرة البيضاء والمحافظين»[58]، فقد كان العرق والدين والقومية أجزاء ضرورية لهذه الإستراتيجية. ومع ذلك، احتاجت هذه الموضوعات الرئيسية إلى توضيح من منظور «قضايا اجتماعية» أو ثقافية من أجل تجنب وصمة العار المرتبطة بالتطرف أو العنصرية. وعلى سبيل المثال، لن تكون هناك مناشدات صريحة لمشاعر التمييز العنصري، ولكن يمكن تحقيق ذلك من خلال إشارات رمزية إلى «حقوق الولايات» و«العودة إلى القيم التقليدية».

تميزت حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1968 باللهجة الجديدة للسياسة الثقافية التي كانت واضحة على وجه التحديد في الانتقاد الذي وجهه نيكسون لإدارة جونسون؛ بسبب دعم المصالح الخاصة بالأقليات على حساب الأغلبية من ذوي البشرة البيضاء. وساعد ذلك نيكسون على كسب دعم وتأييد الطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء، الذين شعروا بالتهميش نتيجة «التجديد الاجتماعي الموجه لمصلحة الزنوج» والمصاحب لحزمة برامج المجتمع الكبير التي وضعها جونسون[59]. وعلى الرغم من أن ترشيح الحزب الثالث لوالاس قد تلقى دعما بعيدا عن الجمهوريين في أقصى الجنوب، فقد تمكن نيكسون من بناء تحالف جاذب[60]. وكان هناك بعض الزعماء السياسيين الذين قدموا المساعدة للإستراتيجية الجنوبية أمثال ستروم ثرموند، المرشح الرئاسي السابق لحزب «دكسيكرات» Dixiecrat الذي نظم حملة انتخابية لمصلحة نيكسون في جميع أنحاء الجنوب. كما ألزم نيكسون نفسه باحتجاز التمويلات الفدرالية التي كانت ستُستخدم لتطبيق التكامل، وهو موقف احتُسب لمساعدة نيكسون في «الاستيلاء على جميع الولايات عدا الولايات في أقصى الجنوب، التي خسرت في الأصل لمصلحة جورج والاس[61]. أدت هذه التكتيكات، تحديدا التحالف مع ثرموند، إلى تصريح جريدة نيويورك تايمز بأن «هذه المقايضة بعنصرية الجنوب تعتبر عملا غير أخلاقي وسياسة رديئة»[62].

ألقــت الأحداث الدامية التي وقعت في العام 1968 بظلالها أيضا على حملة الانتخابات الرئاسـية، حيث سـاهم حادث اغتيال مارتن لوثر كينغ وروبرت أف كنيدي في انتشار الشعور بالكارثة، بالإضافة إلى التظاهرات المناهضة للحرب داخل مباني الجامعات وأحداث الشغب التي اندلعت في المدن الداخلية بأمريكا. وأوجز الاشـتباك الذي وقع في مدينة شـيكاغو بين الشرطة المحلية والطلبة المتظاهرين أثنـاء المؤتمر القومي للحزب الديموقراطي هذا التوجه، كما سـاعد على إضعاف ترشح المرشح الديموقراطي هبرت هامفري بما أن أعمال العنف ارتبطت في أذهان الشعب بالجناح المناهض للحرب داخل الحزب الديموقراطي. واستخدمت حملة نيكسون الانتخابية بفاعلية ذلك الشعور بالكارثة ضد الديموقراطيين، فعلى صعيد السياسـة الخارجية وجهـت الحملة اتهامها إلى هامفـري لكونه غير حازم فيما يتعلق بالحرب في فيتنام، وعلى نهج نيفيل تشامبرلين(*)، في سعيه وراء «تحقيق السـلام مهما كانت التكلفة»[63]. وقد وُصِمت أيضا حركة مناهضة الحرب بأنها غير وطنية ومخالفة للتقاليد الأمريكية. وعلى صعيد السياسـة الداخلية، ربطت حملة نيكسـون الانتخابية الحـزب الديموقراطي بالاضطـراب المنتشر في الأمة، وأرجعت المشكلات الاجتماعية التي تشهدها البلاد إلى التساهل الليبرالي.

لقي موضوعان رئيسـيان في حملة نيكسـون الانتخابية للعـام 1968 اهتماما خاصـا، أولهما كان قضية القانون والنظام، وهي إحدى ركائز مؤتمر الحزب والحملة الانتخابية اللاحقة[64]. شـكل غموض هذا المفهـوم مفتاحا للانجذاب نحوه، حيث عمـل أحد التفسـيرات الحرفية على تأكيد موقف المرشـح الجمهوري ضد الجريمة وأعمال العنف في المدن، وصور الحزب الجمهوري على أنه داعم للسـلطات المحلية لتطبيـق القانون. ومـن جانب آخر، وصِف الديموقراطيون على أنهم «متسـاهلون فيـما يتعلق بالجريمـة» و«أكثر تعاطفا مع الجناة عن الضحايـا»[65]. وبالمثل، ربط التأكيد على القانون والنظام التظاهرات المناهضة للحرب والأنواع الأخرى من الرأي السـياسي المعارض بالنشـاط الإجرامي، وبالتالي ربط الليبراليـة بالانحراف. وعلاوة على ذلك، جرى تفسـير موضوع الحملة الانتخابية بشـكل واسـع على أنه يحتوي عـلى دلائل عنصرية، حيث رأى معظم الزعماء الأمريكيين من أصول أفريقية لهجة

(*) رئيس وزراء بريطانيا في الفترة من 1937 - 1940. [المحررة].

الخطـاب المتعلقـة بالقانون والنظام أحـد الجهود الواضحـة «للحصول على دعم الأفـراد من ذوي البشرة البيضاء في كل أنحاء الدولة»[66]. وحتى إدوارد بروك، وهو عضو جمهوري بمجلس الشيوخ عن ولاية ماساتشوستس، انزعج من لهجة الخطاب التـي تبنتها الحملة الانتخابية. التقى بروك مع سـبيرو أغنيو لمناقشـة العديد من تصريحاته بوصفه مرشـحا لمنصب نائب الرئيس بخصوص الحاجة إلى قدر أكبر من القانـون والنظام، متمنيا أن أغنيو كان يقصد بذلك «عدالة متسـاوية، وليس عدم تغيير وضع الزنوج»[67].

ارتبطـت القضية الثانية الجديرة بالذكر بتأكيد نيكسـون المسـتمر بشـأن التهديد الموجه للقيم الأمريكية. تضمنت «قضية القيم» جمهورا لتشكيل سياسي محافظ لمجابهة كل من النشـطاء اليسـاريين والمؤسسـة الليبرالية. وعلى الرغم من أن نيكسـون كان يتصف بالبراغماتيـة الليبرالية في العديد من المواقف أثناء فترة رئاسـته - وكان مسـؤولا عن بعض ابتكارات السياسـة مثل تأسيس وكالة الحماية البيئية، وهي برنامج قومي للرفاهية، وتقاسم الإيرادات الفدرالية - فقد كان محافظـا بكل ما تحتويه الكلمة من معان أثناء الحملة الانتخابية، بالإضافة إلى شـدته في تخطيطه الإسـتراتيجي. عكـس ذلك جهدا متعمـدا لدفع الحملة الانتخابيـة في اتجاه اليمين بينما اتجه حكمه نحو الوسـط. وبالتالي، وفي سـياق حملته الانتخابية الحافلة بالصعوبات، أكد نيكسـون على معارضته لنقل أطفال المـدارس بالحافلات بناء على حكـم المحكمة(*)، واسـتخدام العقاقير المخدرة، والإجهاض، وسـعى نحو وصم العناصر الليبراليـة داخل الحياة العامة الأمريكية لمساندتهم مثل هذه القضايا. كما ربط أيضا السياسة الثقافية بالحرب في فيتنام وبالصراع الأكثر اتساعا في مواجهة الشـيوعية الدولية. كما سـعى نيكسون إلى تشـويه صورة من عارضـوا الحرب، تحديدا «النخـب الليبرالية» الذين وصفهم بأنهم على استعداد لتسليم فيتنام إلى الشيوعيين.

عكسـت الموضوعات الرئيسية لحملة نيكسـون الانتخابية ما كان ينادي به في سـنواته السابقة كمجاهد ضد الشيوعية في الخمسينيات من القرن الماضي[68]. على

(*) نظـام داخل الولايات المتحدة لنقل الطلبة بالحافلات إلى المدارس البعيدة عن أماكن إقامتهم، لتحقيق التكامل العنصري بين الطلبة. [المترجم].

سبيل المثال، اعتمدت رؤية النظام الاجتماعي التي أيدها على عقيدة ثابتة بالصلاح المتأصل داخل النظام الأمريكي وإيمان بتوازي القيم والمصالح الخاصة بأمريكا. وبالتالي، وصِفت فيتنام على أنها قضية أخلاقية منبثقة من تحدي الحرب الباردة مع روسيا السوفييتية، بينما تم الافتراض أن الخلاف حول الحقوق المدنية هو نتيجة للنشطاء المتطرفين خارج الاتجاه الأمريكي السائد. انشغل نيكسون بالمعتقدات بأن الاستفزازيين من الداخل يتلاعبون بطلبة الجامعات وأن الطلبة قد فشلوا في إدراك الأعداء الحقيقيين المرتبطين بالشيوعية الدولية. وعلى نحو مماثل، طرحت قضية القيم ما نظر إليه نيكسون على أنه تحلل أخلاقي لأمريكا وفشل الإرادة الذي قوض القوة الأمريكية في العالم. وبالتالي، فإن الارتباك الاجتماعي المصاحب لقضايا الحقوق المدنية وحرب فيتنام لم يكن غير شرعي فقط، بل مثل أيضا تهديدا داخليا لعظمة - ووحدة - الأمة.

تشبعت رؤية نيكسون لأمريكا بتفسير إنجيلي للديانة المسيحية وقراءة محدودة في التقليد البروتستانتي، وسواء كان هذا نتاجا لنشأته وسط جماعة بروتستانتية أو كانت معتقداته حقيقية فهو أمر رهن التكهنات. ومع ذلك، فالواضح أن وصفه للدولة قد خلط بسهولة بين الدين والقومية. ومن هذا المنطلق لم يكن الإيمان بالله والإيمان بالأمة متوافقين فقط، بل كانا يُعزّزان على نحو متبادل. عكس هذا الخليط من الوطنية والتقوى مفهوما كهنوتيا تماما للدين وعمل على تأكيد بدلا من معارضة النمط الهرمي للسلطة والامتياز داخل المجتمع الأمريكي. وبالنسبة إلى نيكسون، اعتمدت الجودة الفطرية لأسلوب الحياة الأمريكي على هويتها كأمة دينية، وبما أنه قد نظر إلى المشكلات التي شهدتها السنوات الماضية على أنها نتيجة لما اقترفته قلة ناقمة، فقد توجهت رسالته نحو ما نظر إليهم على أنهم الأغلبية المحافظة التي أشار إليها بـ «الأغلبية الصامتة»[69]. وكان نيكسون يقصد بذلك أولئك ممن لم يشكلوا جزءا من المعارضة السياسية أو الثقافة المضادة أو التظاهرات المناهضة للحرب، وباختصار كانوا من ضمن جمهوره المستهدف. ناشد نيكسون هذه الفئة الديموغرافية باستحضار موضوعات الوطنية والقدر الوطني ودعوتهم إلى العودة إلى العقيدة التي اتبعها أجدادهم. وكان هذا تحديدا هو نوع الشعبية اليمينية التي تمنى نيكسون غرسها على أنها «شعور متجدد بالمهمة الوطنية»[70].

وعلى الرغم من تجنب نيكسون للمناشدات الواضحة للدين، فقد امتلأت رؤيته للأمة بالخطاب المسيحي البليغ والرمزية. ساهم استخدامه الشائع للمصطلحات الدينية مثل الروح والإيمان والأمل والعقيدة في الوعي الديني - الإنجيلي على نحو كبير. كما ساهم أيضا بشكل كبير في مجاراة المفاهيم التقليدية للقومية الدينية. على سبيل المثال، أثناء خطاب توليه الرئاسة في العام 1969، وصف نيكسون التحديات التي تواجه الدولة بأنها «كارثة الروح» التي تطلبت «إجابة من الروح»[71]. وكانت اللهجة تدل على الصحوة في طبيعتها، على نهج الواعظ الأصولي، حيث دعت قطاعات السكان إلى العودة إلى الأساس الديني، كما سعى نيكسون أيضا إلى تصوير نفسه بأنه رجل متدين، على الرغم من أن الصورة لم تطابق الحقيقة دائما[72]. وكان هذا جزءا من التحفيز وراء إقامة شعائر دينية متكررة بالجناح الشرقي داخل البيت الأبيض. استهدفت هذه الشعائر خلق هالة من الفضيلة التقليدية حول الرئاسة، ومنحت في الوقت نفسه الفرصة لدعوة النخب من رجال الأعمال والمساهمين الجمهوريين الآخرين داخل المقر الرئاسي. وانتُقي القساوسة الذين ترأسوا هذه الشعائر من بين جماعات دينية متنوعة، على الرغم من كونهم جميعا محافظين من الناحية السياسية. وتحديدا فيما يتعلق بقضية حرب فيتنام، استخدم نيكسون الشخصيات الدينية المحافظة المشهورة لمجابهة الانتقادات الموجهة من زعماء الدين اليساريين.

عكس خطاب نيكسون البليغ الموضوعات الرئيسية التي تبناها صديقه المُقرب بيلي غراهام، الواعظ البروتستانتي، ولم يكن غراهام - الذي كان أحد القساوسة البروتستانت المعروفين - مؤيدا لنيكسون على نحو واضح في حملاته الانتخابية الأولى، ولكنه حضر أحد التجمعات التي أقامها نيكسون في ولاية جنوب كارولينا، قبل انتخابات العام 1960 بخمسة أيام، لتقديم مراسم الدعاء والابتهال، ثم أكد ظهوره أيضا في بعض اللقاءات العامة التي عقدها مرشح الرئاسة تأييده للمرشح الرئاسي[73]. أثناء اللقاءات الدينية الشعبية، قام نيكسون بمخاطبة غراهام على أنه نائب الرئيس، وكرر ذلك مرة أخرى أثناء حملة الانتخابات الرئاسية للعام 1968. وبالتالي لم يكن من الغريب أن يترأس غراهام أولى الشعائر الدينية التي أُقيمت داخل البيت الأبيض. وفي كلمته أثناء هذه الشعائر الدينية، أشار غراهام إلى

التصريح الذي ذكره نيكسون في خطاب تسلمه الرئاسة بخصوص «كارثة الروح» التي واجهت أمريكا، حيث صرح غراهام بالقول «لا أعتقد أنني قرأت من قبل فقرة بهذا القدر من الدقة والتحديد للتعبير عن المشكلات التي تواجه جيلنا داخل أمريكا وفي أرجاء العالم». واستطرد قائلا إن «العلاقة القوية مع الله هي وحدها» القادرة على حل هذه المشكلات[74].

اشترك الرجلان أيضا في آراء متشابهة فيما يتعلق بحالة الأمة. كان غراهام صريحا حول معتقداته بأن حكومة النشطاء كانت تعمل على إضعاف الدولة، وأن «هناك خطأ ما عندما تقضي المحكمة العليا بحكم تلو الآخر يحمي حقوق الأفراد ولكنه يفتح في الوقت نفسه الباب للنشاط الإجرامي»[75]. كما عارض بشدة قرار المحكمة العليا بحظر أداء الصلوات التي تتبناها الدولة داخل المدارس الحكومية، وأكد بشكل متكرر على ضرورة إخضاع السلطة للوصايا البروتستانتية قائلا: «يُعلمنا الإنجيل أن رجل الشرطة هو عميل وخادم لله، وأن السلطة المخولة له لم تمنحها إياه المدينة والولاية فقط، ولكن قد منحها الله العلي القدير إياه»[76]. وبالنسبة إلى غراهام، كما لنيكسون، فإن كلا من السلطة الدينية والسياسية على قدر كبير من الأهمية في الحفاظ على رؤية محافظة للنظام الاجتماعي.

تلخصت سياسة نيكسون الدينية في أثناء ظهوره في أحد اللقاءات الدينية الشعبية في شهر مايو من العام 1970. فبعد مرور شهر على إعلانه قصف كمبوديا، سافر نيكسون إلى مدينة نوكسفيل بولاية تينيسي للمشاركة في إحدى حملات بيلي غراهام. وفي أثناء اللقاء، خاطب جمهورا يتكون من سبعين ألفا حيث وجه حديثه تحديدا إلى طلبة جامعة تينيسي من الحضور. شكل اختيار المكان أهمية كبيرة، حيث وضع الرئيس وسط جمهور من المؤيدين داخل أحد المباني الجامعية في أوج حرب فيتنام. وكانت لذلك فائدة محددة عند إذاعة الخطاب عبر شاشات التلفزيون بعد الحدث ببضعة أسابيع. في دفاعه عن فترة رئاسته، ناشد نيكسون الموضوعات الرئيسية المتعلقة بالله والوطن، حيث ربط - وإن بشكل غير مباشر - سياساته بالمعتقدات البروتستانتية لمضيفه. وذكر نيكسون في خطابه أن أمريكا قادرة على إيجاد حلول لمشاكلها فقط عن طريق التحول إلى «تلك المصادر الروحانية الكبرى التي جعلت من أمريكا الدولة العظمى التي هي عليها الآن»[77]. وقد كانت

الخطوط ما بين الدين والسياسة أكثر ضبابية بسبب حضور المرشح الجمهوري في مجلس الشيوخ وليم بروك، الذي كان يعارض العضو الديموقراطي الحالي ألبرت غور. وطبقا لما أشار إليه أحد المعلقين «لم يجد المراقبون في هذه الشعائر الدينية سوى حشد سياسي للحزب الجمهوري»[78].

سلط حدث مدينة نوكسفيل الضوء على ثلاثة جوانب رئيسية لسياسة نيكسون الثقافية. تمحور الجانب الأول في استخدامه للدين للترويج لرؤية معينة للنظام الاجتماعي. وعن طريق الانجذاب نحو تفسير محافظ دينيا للتقليد المسيحي، سعى نيكسون نحو إعادة تعريف المفاهيم الشعبية للأصالة الثقافية ووصم الأعراف والأفكار الليبرالية على أنها مخالفة للتقاليد الأمريكية. في هذا السياق، وُصِف كل من الدين والسياسة المحافظة على أنهما وطنيان أصيلان من الناحية الثقافية، بينما صُوِرت التفسيرات الليبرالية على أنها منحرفة عن المسار الصحيح. وعلى نهج غولدووتر من قبله، استخدم نيكسون هذه الموضوعات لوصف الحزب الديموقراطي بأنه غير متوافق مع الاتجاه الأمريكي السائد. كما قال غولدووتر في العام 1964، الديموقراطيون هم حزب «مناهض للمؤسسة العسكرية، يطالبون بزيادة الضرائب، هم جماعات ضغط لنشر الرفاه، ودُمى يحركها السود وجماعات الأقليات الأخرى ذات المصالح الخاصة»[79]. من جانب آخر، الجمهوريون هم الأمريكيون الحقيقيون الذين دعموا المؤسسة العسكرية، والديانة المسيحية، وركائز السلطة التقليدية الأخرى. كان لهذا النوع من السياسة الثقافية الشرسة، التي ميزت حملات نيكسون الانتخابية للترشح للرئاسة، جذور في الحركة المحافظة التي شهدتها حقبة الخمسينيات من القرن الماضي، كما أسهمت في استقطاب الحياة العامة الأمريكية على نحو كبير.

ارتبط الجانب الرئيسي الثاني لسياسة نيكسون الثقافية بمحتوى خطابه، حيث اتجهت رؤية نيكسون للمجتمع إلى عكس الرؤية الخاصة بغراهام، ولكن الرئيس كان أكثر وعيا بخصوص اللجوء المباشر إلى الدين في خطاباته. على الرغم من تحدث نيكسون بصفة متكررة عن المصادر الروحانية للأمة، لم يكن واضحا على الإطلاق ما إذا كان يشير بذلك إلى تقليد معين (الديانة المسيحية، على سبيل المثال) أو الدين المدني الأكثر مسكونية كما كان لدى أيزنهاور

وكنيدي. وتوضح هذه الضبابية المتعمدة أن نيكسون لم يكن بحاجة إلى التحدث بوضوح عن بعض الأشياء التي كان لها مدلول ضمني. ومن خلال الظهور في أحد اللقاءات الدينية الشعبية مع أشهر قس بروتستانتي في أمريكا، كان من الواضح للحضور الاتجاه الذي كان يؤيده نيكسون. فضلا على ذلك، كان التحالف بين نيكسون وغراهام مستوحى من ارتباط قديم ما بين الدين المحافظ والمناهضة اليمينية للشيوعية التي عملت على تحديد جزء كبير من سيرة نيكسون المهنية. وعلى الرغم من قدرة المرء على التمييز بين العناصر الأكثر تعصبا لليمين المتطرف ورؤية نيكسون - غراهام للنظام الأخلاقي، كانت هناك بعض أوجه الشبه الجوهرية التي عملت على إرشاد كلتا الجماعتين.

ثالثا وأخيرا، هناك جانب رئيسي لسياسة نيكسون الثقافية وهو ميله نحو خلط الدين والأمة والدولة. ووفقا لما ذكره ريتشارد بيرارد وروبرت ليندر فإن الصفات التي نسبها نيكسون للروح الأمريكية كانت «هي تحديدا تلك الصفات الخاصة بالربوبية المسيحية - المتمثلة في القدرة على إبراء الآلام، والرحمة بالضعفاء، والعفو عن الآثمين، ومنح الحرية لجميع الناس لكي يتمكنوا من اختيار قدرهم النهائي»[80]. وبالتالي، فإن ممارسة السلطة دفاعا عن الأمة كانت، بتعريفها، جالبة للنفع ومتناغمة مع مطالب الحرية البشرية. ولا يرى هذا الأساس الديني للقومية الأمريكية الذي ظهر من هذا الخطاب مسؤولية أمريكا وقدرها فحسب، بل إنه يعطيها رخصة كبيرة أيضا. وهنا تمنح أيديولوجية الاستثنائية الأمريكية تبريرا أخلاقيا لسلطة تنفيذية جازمة، سواء في الداخل أو في الخارج. إن حقيقة صمود أمريكا في الماضي للوصول إلى قيم مثل حرية الفرد والتسامح الديني يدل على أنها سوف تستمر في صمودها في المستقبل. وقد عكس الخطاب البليغ المتعلق بالحرب الباردة ذلك الصراع في مواجهة الفاشية في الأربعينيات من القرن الماضي، على الرغم من بدء السياسة الخارجية الأمريكية في دعم نظم الحكم الاستبدادية والعمل على هدم حق تقرير المصير للشعوب داخل المجتمعات حديثة التحرر من الاستعمار. كما أرشدت أيضا السياسة الداخلية بمنظور لاأخلاقي على نحو متزايد، يغلُب فيه مبدأ الغاية تبرر الوسيلة.

شكلت هذه الموضوعات المتنوعة خاصية رئيسية لحملة إعادة انتخاب نيكسون للرئاسة في العام 1972، وعُرفت الحملة بالعديد من الألاعيب القذرة التي نظمها البيت الأبيض - بما فيها فضيحة ووترغيت - لكنها اتصفت أيضا باستخدام مكثف للسياسة الثقافية. على سبيل المثال، لعبت حملة نيكسون الانتخابية على المشاعر الوطنية ومناهضة الشيوعية عن طريق تصوير ماكغفرن بأنه ضعيف في الدفاع، وبالتالي، غير وطني. من جانب آخر، صور نيكسون بأنه قوي بالقدر الكافي لحماية الأمة من أعدائها - من خلال ربط موضوعات الأمن والوطنية والقدرة العسكرية الأمريكية - في الوقت الذي جرى فيه التقليل من فداحة ورطة فيتنام. وطبقا لما ذكره أحد إعلانات الدعاية الانتخابية، «لا يؤمن الرئيس نيكسون بالألاعيب التي يمكن أن تُمارس مع أمننا القومي، فهو يؤمن بأمريكا قوية تستطيع التفاوض لمصلحة شعبها من موضع قوة»[81].

واتصفت الحملة الانتخابية لعام 1972 أيضا بخطاب بلاغي أخلاقي عمل على التحريض ضد الدين النبوئي الخاص بجورج ماكغفرن مقابل تأكيد نيكسون وتأييده للوضع الراهن. واستحضر موضوع حملة ماكغفرن الانتخابية - بعنوان «عودي إلى الديار يا أمريكا» - عددا من الموضوعات التي تتعلق بالتوبة والرجوع إلى الحق، مصرحة بشكل ضمني بأن الأمة «قد وقعت في الخطيئة وأنها في أشد الحاجة إلى الخلاص»[82]. جسدت حملته التي كانت نيابة عن الفقراء والمحرومين من الحقوق شيئا يشابه الحملة الدينية القوية حيث كانت، طبقا لما ورد عن ماكغفرن، «تحالفا ما بين الضمير والأخلاق» ضد حرب فيتنام، وتفشي الفقر وسط الموارد المتعددة، وما أطلق عليه ماكغفرن «أكثر إدارة فاسدة وغير أخلاقية في التاريخ»[83]. من جانب آخر، لم يكترث نيكسون بالدفاع عن إدارته، بل بادر إلى الدفاع عن النظام الأمريكي. وبالمثل، كما حدث في العام 1968، اعتمدت الحملة الانتخابية على السياسة الثقافية التي اتهمت الديموقراطيين بتفضيل مصالح الأقليات على مصالح الأغلبية وكونهم حزب «المخدرات والصفح والإجهاض»[84]. باختصار، سعت حملة نيكسون الانتخابية نحو تنفيذ إستراتيجية الاستقطاب الإيجابي التي حاولت شق الشعب الأمريكي ما بين «أغلبية يمينية (و) أقلية يسارية»[85]. وباللعب بورقة الآراء المتعصبة للأغلبية من ذوي البشرة البيضاء، حول نيكسون الاهتمام العام بعيدا عن

الرأي المعارض وأعاد توجيهها نحو المنشـــقين، وبذلك فقد لقي نيكسون قبولا ممن فضلوا رســالة التوكيد الكهنوتي على رســالة الإدانة النبوئية والدعوة إلى التوبة التي تبناها ماكغفرن.

عكس أيضا التوجه الشــعبوي لحملة نيكســون الانتخابية المساعي المستمرة للحزب الجمهوري في بناء أغلبية محافظة حول القضايا الثقافية. ســعى نيكسون نحو الاســتفادة من الشــعور الحقيقي بالكارثة داخل الدولــة عن طريق تصوير العلــل التي كان يعانيها المجتمــع بأنها ثقافية في توجهها، وليســت اقتصادية أو سياســية. وبهذا الشــكل، تمكن واضعو الإســتراتيجية من الجمهوريين من تحويل قضيــة الطبقة الاجتماعية ضد الحزب الديموقراطي عن طريق تصوير العقبة أمام الاختلافات الطبقية بأنها ليســت بســبب مســتويات الدخل ولكن بسبب القيم الثقافية. وهكذا، صور نيكســون المعارضــة الديموقراطية بأنها حزب يتمتع بالثراء الليــبرالي ولا يواكــب الاتجاه الأمريكي الســائد. من هذا المنطلــق، صُورت برامج المجتمــع الكبير بأنها لا تقدم مســاعدة للفقراء، ولكنها عــلى العكس تعمل ضد مصالح الأمريكيين البســطاء عن طريق الضغط لتحقيق تغييرات غير مرغوب فيها على قطاعات الســكان التقليدية. وأصبحت القضايــا الاجتماعية مثل نقل أطفال المدارس بالحافلات بناء على حكم المحكمة، والإجهاض، والتمويل لمصلحة مدارس الأبرشيات موضوعات مهمة بالنسبة إلى الحملات الانتخابية، لأنها تحدث انقساما في جمهــور الناخبين التقليدي - الكاثوليكيــين، والطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء، وســكان الجنوب - بعيدا عن الحزب الديموقراطي. وطبقا لما أشــار إليه أحد مســاعدي نيكســون، «بظهور جورج ماكغفرن، تحــلى الديموقراطيون بكل مظاهــر الراحة المرتبطة بالثراء الليبرالي، وهذا بدوره يؤدي إلى تغيير مفاهيم ذوي الدخل المنخفض عن كلا الحزبين»[86].

فترة فورد - كارتر

شكلت الأحداث التي أحاطت بفضيحة ووترغيت واستقالة الرئيس نيكسون لحظــة فارقة في الحياة العامة الأمريكية. وكان لحرب فيتنام كذلك الأثر نفســه. أدت مأســاوية هذه الأحداث - مقرونة بســخرية ونفاق مسؤولي الحكومة في

أمريــكا - إلى تقليص ثقة المصوتين في النظــام الأمريكي. كما أوقفت أيضا عملية إعادة تغيير المســار الانتخابي التي بدأها نيكســون. ألقى الإرث الذي تركه هذا العصر بظلاله الواســعة على فترات رئاســة كل من جيرالد فــورد وجيمي كارتر. عُيِّن فورد في منصب نائب الرئيس عقب تقديم ســبيرو أغنيو اســتقالته وســط مزاعم بمخالفات مالية، وأصبح رئيســا للولايات المتحدة عقب استقالة نيكسون في أغســطس من العــام 1974. وكان أكثر الأعمال المهمة التــي قام بها فورد في منصب الرئاسة هو العفو عمن سبقه في المنصب، وبذلك فقد تجنب الاضطراب المحتم والمصاحب لإجراءات القضايا الجنائية ضد رئيس سابق. وسواء كلف ذلك الإجــراء فورد بإعادة انتخابه من عدمه هو أمر قابل للمناقشــة، ولكن كان من الواضح أن الحزب الجمهوري مر بحالة مزرية في الســنوات التي أعقبت فضيحة ووترغيت مباشرة.

جــاء انتخاب جيمي كارتــر في العام 1976 بمنزلة رد فعل على الإرث الذي تركه نيكســون. كان ذلك واضحا في النقاش السائد عن الأخلاق والفضيلة التي ينبغي أن تتحلى بها الحكومة، والتي ميــزت الحملة الانتخابية لعام 1976، وفي أهمية الدين في النقاش الوطني. كانت السمات الدينية للحملة الانتخابية نتيجة جزئية للافتراض أن الفضيلة تتدفق من العقيدة الدينية ونتيجة جزئية أخرى لمركزية الدين في حياة جيمي كارتر. إن ما جعل ترشــح كارتر للرئاسة أمرا فريدا هو وضعه كمعمداني من الجنــوب يحظى بتجربــة دينية قوية، وهو الأمر غير المألوف في السياســة القومية في أثناء حقبة الســبعينيات من القرن الماضي. كان كارتــر أيضا محافظا من الناحية الدينية - وبروتســتانتيا ضليعا كما وصف نفســه - على الرغم من كونه ليبراليا من الناحية السياســية. كان أيضا منشغلا بقضايا العرق والفقر والشؤون الدولية، وهي أمور لا ينشــغل بها عــادة المعمدانيون من الجنوب. وفي الوقــت الذي أثارت فيه معتقداته الدينية المحافظة والصريحة العديد من التساؤلات بخصوص انجذابه نحو مجتمــع علماني، كان هذا هو ما منحه قبولا عــلى نحو فريد. لقد كانت معتقدات كارتر الدينية تحديدا - مقرونة بالتزامه نحو أجندة سياسية تقدمية - هي ما سمح له برأب صدع الانقسامات الشديدة داخل المجتمع الأمريكي وإقامة تحالف متنوع إقليميا ودينيا.

وناشـــد فورد أيضا الدين في أثناء حملة الانتخابات الرئاسية، ولكنه كان أكثر حذرا بشـــأن معتقداته الشـــخصية مقارنة بما أظهره كارتر. وســـعت حملة فورد الانتخابية نحو تقليص أفضلية كارتر باعتباره شـــخصا «يستغل القضية (الدينية) بهدف تحقيق مكاســـب سياسية»، بينما كان فورد - على النقيض - «رجلا عُرف بإيمانـــه الهادئ القـــوي»[87]. كما نجحت حملة فـــورد الانتخابية في التواصل مع المســـيحيين المحافظـــين. كان فورد متأثـــرا بالمبشر البروتســـتانتي بيلي زيولي من ولاية ميشـــيغان في ســـنواته الأولى وكان يشـــارك ضمن جماعـــة الصلوات التي كانت تُعقد أســـبوعيا بصفته عضوا في الكونغـــرس. وهكذا، ناقش فورد «التزامه بالعقيدة المسيحية وعلاقته بالمسيح عيسى» عندما التقى بالزعماء البروتستانت، والرابطة الوطنية للمذيعين المسيحيين، والجماعات الدينية المحافظة الأخرى[88]. واســـتهدف تأكيد حملة فورد الانتخابية على المســـيحية البروتســـتانتية إضعاف مناشدة كارتر لهذا الجزء من قطاعات السكان. على الرغم من ذلك، لم يتبع فورد نوع السياســـة الثقافية نفسها المسببة للشقاق التي اتبعها من سبقه في المنصب. وطبقا لما أشـــار إليه أوجين جوزيف ديون، «افتقر فورد تماما إلى ولع نيكســـون بالقضية الاجتماعية»[89].

نُســـب الفضل الكبير في فوز كارتـــر في الانتخابات الرئاســـية في العام 1976 إلى فضيحـــة «ووترغيت»، وعكس فوزه رغبة شـــديدة في اختيار ســـياسي يحظى بثقـــة المصوتين. ولعل الأكثر أهمية من ذلك هو قدرة كارتر على إعادة المصوتين الجنوبيـــين مرة أخرى إلى جماعة الديموقراطيين. وقد أبلى كارتر بلاء حســـنا فيما يتعلق بالبروتســـتانت مـــن ذوي البشرة البيضـــاء، وعمال الاتحـــاد، والجنوبيين المحافظين حيث انجذبت هذه الجماعات نحو خطابه الديني البليغ واستعداده للتحـــدث بصراحة عن عقيدته المحافظة، كما ســـاعد على إعادة تنظيم التحالف التقليـــدي للديموقراطيـــين. وعلى الرغم مـــن ذلك، كان الدعم الشـــعبي لكارتر قصـــير الأجـل، وكذلك أيضـــا «النهضة الليبراليـة» التـــي نتجـــت عـن فضيـحة «ووترغيت» [90]. كان للكارثة الاقتصادية التي وقعت في أواخر الســـبعينيات من القـــرن الماضي، والتضخـــم ذي الخانتين، وكوارث السياســـة الخارجية مثل الغزو الســـوفييتي لأفغانســـتان وأزمة الرهائن الأمريكيين لدى إيـــران عظيم الأثر على

شـعبية كارتر. كما اتخذت ثقافة واشـنطن موقفا عدوانيا تجاه محاولات كارتر لإدخـال مبادئ أخلاقية جديدة على السياسـة ذات النمـط القديم. ولم يتوافق الأسـلوب التقليدي الـذي اتبعه الكونغرس لإجـراء أعماله مع المبـادئ والمُثل الأخلاقيـة للرئيـس الجديد. فضلا على ذلـك، أدت الانقسـامات الحادة داخل الحزب الديموقراطي إلى إضعاف رئاسة كارتر.

مثلت الطبيعة الحرجة لديانة كارتر مشـكلة أيضا، فعلى نهج الكثيرين الآخرين قـام بتفسـير العلل الاجتماعية التـي كانت تعاني منها أمريكا عـلى أنها دلالة على وجود كارثة معنوية وروحانية أكثر عمقا. ومع ذلك، وعلى عكس نيكسـون، كانت اسـتجابة كارتر نبوئية بشكل كبير، وليسـت كهنوتية، في طبيعتها. تشكك كارتر في المادية والجشـع المرتبطين بالثقافة الاسـتهلاكية في أمريكا، إلى جانب العجرفة التي صاحبـت مكانتها كقوة عظمى. على سـبيل المثال في أثناء مراسـم إفطار الصلوات الوطني في العام 1977، شـدد الرئيس على الحاجـة إلى قدر أكبر من التواضع فيما يتعلق بشـؤون العالم ودعا كل من في الدولة إلى العيش على نهج المُثل التي وضعها الآباء المؤسسون. وفي مناسبة مشابهة في العام 1979، استشهد كارتر بالتراث الديني لأمريكا لتبرير سياسـات الرفاه الاجتماعية التي وضعها. وقال كارتر مخاطبا الجمع من الزعماء السياسـيين والدينيين: «علينا تجنب التشويه أو التبرير بسبب ما يكمن في قلوبنـا من ميول مادية، وما لدينا من عقيـدة دينية ومعتقدات خاصة. وعندما تصطدم أي ديانة بمن وصفهم المسـيح بـ «الأقل شأنا»، فليس من الممكن أن يكون لهذه الديانة أساس متين عند الله[91]».

حظـي معظم ما كان يقوم به كارتر من أفعال بإعجاب بسـيط من جمهور الناخبين، فقد مثل تقاعسـه عن استخدام القوة العسـكرية لحل أزمة الرهائن بإيـران، رغم حكمته، أحـد العوائق. اتفق ذلك مع اعتقاده المسـيحي بضرورة تقييـد القوة المفرطة واسـتخدامها فقط كملاذ أخير، لكـن لم ينل هذا التصرف القبول الشعبي المطلوب بشكل هائل. وعلى نحو مماثل، فإن رفضه دعم الحلول التشريعيـة أو الدسـتورية لبعض القضايـا المهمة مثل إقامـة الصلوات داخل المـدارس أو الإجهاض أو حصول المدارس الدينية على مسـاعدات من الدولة قد أصاب البروتسـتانتيين الذين قد أعطوه أصواتهـم بخيبة أمل. كما نتج أيضا عن

ارتفاع أسعار النفط والسياسـات التضخمية التي تسببت فيها الإدارات السابقة خلـق أزمة اقتصاديـة طاحنة، ولم يحظ رد الفعل الذي اتخذه كارتر بالشـعبية المطلوبـة أيضا. وفي أثناء إحدى اللحظات الفارقة لإدارته، ألقى كارتر خطابا عن سياسـة الطاقة بعنوان «خطاب القلق» كما كان يُعرف آنذاك. وفي هذا الخطاب الذي ألقاه في العام 1979، سلط كارتر الضوء على العديد من الموضوعات المهمة التي شهدتها فترة رئاسته حيث ناقش بشدة الحاجة إلى إصلاح عادات الاستهلاك الحالية، مستهلا هذه التصريحات بتفسير روحاني للمشكلات التي كانت تواجهها أمريـكا. إن مـا كان يراه كارتر هو أمة تعاني أزمة، وكان هذا واضحا في «الشـك المتزايد بخصوص معنى الحياة التي نعيشـها وفي فقـدان وحدة الغرض الخاص بأمتنـا»[92]. وفضـلا على ذلك، فقد ذكـر أن مصدر هذه الأزمـة هو الميل نحو «عبادة الانغماس في الذات والاسـتهلاك»، وهـو توجه ليس في إمكانه «تلبية ما نتوق إليه من الحصول على المعنى»[93].

تمثلت الخاصية المحددة لخطاب القلق الذي ألقاه كارتر في الخيار الذي طرحه على الشـعب الأمريـكي. ارتبط المسـار الأول بالوضع الراهن الذي جسـد في رأيه «فكرة خاطئة للحرية، والحق في الاسـتحواذ على بعض الميزات لأنفسنا على حساب الآخريـن»، وتمثلـت النتيجة النهائيـة لذلك في «نزاع دائم ما بـين المصالح الضيقة التي عادة ما تنتهي بالفوضى والجمود». وعُرِّف المسـار الآخر بـ «الغرض المشترك» وعودة إلى قيم الحرية الأمريكية، والاسـتقلال، والوحدة. وكان التحدي الأولي الذي حدده كارتر للشـعب الأمريكي بشـأن قضية اسـتقلال الطاقة، وسواء كانت الدولة على اسـتعداد لمواجهة الحقيقة بخصوص اعتمادها عـلى النفط الوارد من منطقة الشرق الأوسـط. ومن أجـل تحقيق ذلك، فقد دعا إلى تنفيـذ إنتاج وتطوير جديد لمصادر بديلـة للطاقة، ولكن كان التأكيد في المقام الأول على المحافظة والسـيطرة على الاستخدام. وباختصار، إن ما أراد كارتر أن يوضحه هو حاجة الشعب الأمريكي إلى تغيير نمط الحياة المسرف.

مثلت حملة الانتخابات الرئاسـية للعام 1980 خيارا قاسـيا على الشـعب الأمريكي. فعلى الرغم من صياغة كارتر لرؤية دينية لأمريكا، كانت رؤيته متأصلة في التقليـد النبوئي الذي انتهجـه ماكغفرن وحركة الحقـوق المدنية من قبل.

وفي أثنــاء الحملة الانتخابية، دعا كارتر أمريكا إلى العودة للمثالية التي اتصف بها من أسســوها، مؤكدا المســاواة والعدالة الاجتماعية ومســؤولية المجتمع. وعكست هذه الرؤية الموضوعات الرئيسية للدين المدني الأمريكي، ولكن نتيجة لتوجهها النبوئي، فقد نظرت إلى القيم المتعلقة بالتقليد اليهودي المسيحي على أنهــا مؤشر للحكم على أفعال الأمة، وليســت إقرارا بالوضع الراهن. وقد طرح خصــم كارتر الجمهوري، رونالد ريغان، خيارا بديلا حيث دافع باســتماتة عن المنظومــة الأمريكية من جميع جوانبها. وعلى نهج حملة نيكســون الانتخابية للعام 1972، امتدح ريغان الجودة المتأصلة في أســلوب الحياة الأمريكي، واصفا نفسه بالمدافع الحقيقي عنها. وعلاوة على ذلك، اعتمد دعمه لسياسة رأسمالية مطلقة ورؤيته لأمريكا مُعرفة بموارد غير محدودة على اعتقاد بأن الطموح غير المقيد يخدم مصالح الجميع. فضلا على ذلك، تحلت هذه الموضوعات الرئيسية بخطاب بليغ عن الحرية والله والوطن. إن القومية الدينية التي وضحها ريغان في حديثه كانت كهنوتية على نحو واضح في توجهها وســجلت رحيلا نهائيا عن دعوة كارتر إلى التوبة والتخلي.

الخلاصة

عكســت السياســة الثقافية لحقبتي الســتينيات والســبعينيات من القرن المــاضي التفســيرات المتنوعة لكل من الدين والمجتمع التي أرشــدت السياســة الأمريكية لفترات طويلة. ارتبطت التفســيرات الليبراليــة (أو العصرية) للتقليد المســيحي بالسياسة التقدمية لليسار الأمريكي، بينما ارتبط التفسير الأكثر حَرْفية أو البروتســتانتي بسياســة اليمين. وبالتالي، عكس الأساس الليبرالي لعصر كنيدي - جونســون الديــن العــصري للجماعات الدينية الرئيســية، بينــما كان التقليد البروتســتانتي الاجتماعي واضحا في حركــة الحقوق المدنية التي تزعمتها كنائس الأمريكيين من أصول إفريقية. ومن ثَم، منح الدين الليبرالي إقرارا كهنوتيا بالقوة الأمريكية حول العالم ودعوة نبوئية إلى إجراء إصلاح اجتماعي. وكان هذا العنصر النبــوئي للتقليد المســيحي واضحا على نحو مماثل في سياســة جــورج ماكغفرن وجيمي كارتر حيث كان كل منهما متأثرا بشــدة بالتعاليم الدينية والاشــتباه في

السلطة الدنيوية المتأصلة في التقليد المسيحي. وبالتالي، ضربت سياسة كل من ماكغفرن وكارتر مثلا على توجه الدين المدني إلى استخدام المبدأ المسيحي للحكم على أفعال الحكومة، وليس إقرارها. ومن جانب آخر، استحضر الرئيس نيكسون والجناح المحافظ داخل الحزب الجمهوري روح الدين بهدف الوصول إلى غايات أكثر كهنوتية على نحو واضح، حيث استُحضر الدين الأكثر محافظة لتوفير مصداقية شاملة للمنظومة الأمريكية، حتى إن كان يمنح تحديا نبوئيا لسياسات الرفاه الاجتماعي الخاصة ببرنامج الاتفاق الجديد ومجموعة برامج المجتمع الكبير. وهكذا، عكس ذلك التوجه المراد به خلط الدين بالسلطة السياسية كلا من الإرث البروتستانتي للدولة ومناهضة الشيوعية التي تبنتها الآليات المسيحية في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

وهكذا، مثلت السياسة الدينية التي اتبعها نيكسون انفصالا حادا عن السياسات الخاصة بمن سبقه في الحكم. وعلى الرغم من قيام جميع الرؤساء الأمريكيين فعليا باستحضار الدين بطريقة أو بأخرى، فقد كان الفهم التقليدي للدين المدني الذي عرف السياسة الأمريكية في منتصف القرن العشرين مسكونيا وشموليا ومتسقا مع الأفكار والأعراف العلمانية. وعلى الرغم من ذلك، كانت السياسة الدينية المحدودة لعصر نيكسون مختلفة، حيث سعت عن عمد إلى استقطاب القومية الدينية المحدودة التي تجنبها بشكل كبير كل من سبق نيكسون في الحكم - والتي عملت على قلب الإجماع الليبرالي. وبذلك، أسهم نيكسون في وضع حد للنظام العلماني المنتشر بعد الحرب، وشرع في عملية إعادة تغيير مسار جوهرية للسياسة الأمريكية. وكانت المحفزات لهذه الإستراتيجية على قدر كبير من الأهمية حيث كان الهدف من الحصول على تفسير رجعي للدين والسعي المتعمد نحو استقطاب زعماء الدين المحافظين جزءا من إستراتيجية أوسع نطاقا لإعادة تعريف خطوط الصدع في السياسة الأمريكية. وعن طريق حشد أغلبية المجتمع على طول خطوط ثقافية لا طبقية، هدف مسؤولو الحزب الجمهوري إلى تقليص الاعتبارات الاقتصادية كأساس للتصويت، ومنح الحزب الجمهوري قاعدة شعبية لمصلحة سياساته المحافظة. وعلى الرغم من أن شعبوية نيكسون اليمينية لن تؤتي بثمارها على مدار عقدين آخرين من الزمان، فقد

قضي الأمر. وعن طريق اســتخدام منصب رئيس الجمهورية ومؤسســات أخرى بالدولة الحديثة بهدف الترويج لفهم رجعي للتقليد المســيحي، تدخل نيكسون بشكل فعال في أوجه الجدل الدينية لأمريكا، وبذلك فقد أضفى شرعية على كل من المسيحية المحافظة والقومية المحدودة لليمين المتطرف، وهو الأمر الذي مهد الطريق لرئاسة رونالد ريغان وجورج دبليو بوش.

7

القومية الدينية في عصر ريغان - بوش

«تجسد رئاسة أوباما عودة إلى الدين المدني الذي كان أكثر شيوعا منتصف القرن العشرين، رئاسة تمنح أولوية أكبر للعدالة الاجتماعية والاهتمام بالفقراء مقابل القضايا الثقافية المسببة للشقاق»

المؤلف

آتت مساعي الحزب الجمهوري لبناء أغلبية محافظة من خلال الاستجداء بالعرق والدين والثقافة ثمارها في أثناء فترتي رئاسة ريغان وبوش. وأصبحت الإستراتيجية التي دفعت نيكسون نحو البيت الأبيض في العامين 1968 و1972 جزءا رئيسيا من سياسة الحزب الجمهوري خلال العقود التالية. عرف تأكيد الحزب على السياسة الثقافية ثورة ريغان خلال ثمانينيات القرن الماضي، وسيطرة الحزب الجمهوري على الكونغرس العام 1994، وحملات الانتخابات الرئاسية التي قام بها جورج دبليو بوش العامين 2000 و2004. كما أثر بشكل رئيسي في سعي جون ماكين للوصول إلى الرئاسة العام 2008، تحديدا عند اختياره سارة بالين لمنصب نائب الرئيس. اعتمدت الإستراتيجية الانتخابية للحزب في كل من هذه الأمثلة على

خليط من الوطنية والمسيحية البروتستانتية والقضايا الاجتماعية المسببة للشقاق بهدف مناشدة مشاعر الأغلبية المسيحية من ذوي البشرة البيضاء. وعن طريق الاستقطاب المتعمد لجمهور الناخبين الأمريكيين على طول خطوط ثقافية، سعى الحزب الجمهوري نحو تقليص أهمية القضايا الاقتصادية وإقحام الطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء في تحالف اهتم في حقيقته بمصالح النخب الاقتصادية بالدولة. كان هذا النوع من الشعبوية اليمينية هو ما أرشد حروب الثقافة في أثناء التسعينيات من القرن الماضي.

كانت هناك خاصية محورية لإستراتيجية الحزب الجمهوري - وحروب الثقافة المتزامنة - وهي وصم الأفكار والأعراف الليبرالية بأنها مضللة ولا أخلاقية، حيث وصفت المفاهيم الليبرالية للدين والمجتمع بأنها زائفة من الناحية الثقافية، وكذلك أيضا الخصائص الرئيسية للمجتمع المنفتح مثل الرأي المعارض والتسامح مع التنوع. واعتمدت أيضا إستراتيجية الاستقطاب الإيجابي على التشويش على قضايا مثل الفقر، وفقدان الصناعة الأمريكية، وتكلفة السياسة الخارجية الباهظة. وفي سياق الحملات الانتخابية شديدة التنافس، خضعت هذه القضايا إلى تساؤلات عن الإجهاض، والوطنية، والسيرة الذاتية، وقضايا الخلاف المسببة للشقاق. وكانت المفارقة أن عصر ريغان قد شهد زوال قاعدة التصنيع في شرق ووسط الولايات المتحدة، التي أخذت معها مستويات معيشة الطبقة المتوسطة لمعظم الشعب الأمريكي. وكان من الضروري أن يطرح التحول الذي طرأ على الاقتصاد الأمريكي وظهور أمريكا كدولة مدينة موضوعات رئيسية للنقاش، ولكن ما أثار الدهشة كون هذه الموضوعات مهمشة، وبدلا من ذلك اجتهد القائمون على الحزب الجمهوري لاستقطاب حالة الاستياء المصاحبة للارتباك الاجتماعي والاقتصادي وإعادة تعريف العلل التي عاني منها المجتمع الأمريكي على أنها أزمة روح، وليست أزمة الرأسمالية. وتحقيقا لهذه الغاية، ساعدتهم الكنائس المحافظة وبعض الجماعات مثل منظمة الأغلبية الأخلاقية ومنظمة التحالف المسيحي بشكل كبير.

منح النجاح المبدئي لهذه الإستراتيجية - الذي سُهل بشكل كبير بواسطة بعض الفاعلين السياسيين أمثال روجر أيلز ولي أتووتر وكارل روف - أملا للحزب

الجمهـوري في تحقيـق أغلبية دائمـة، وكان هذا الهدف في المتناول بشـكل واضح عقـب الانتخـاب المثير للجدل لجورج دبليو بوش للرئاسـة العام 2000، وهو الأمر الذي ضمن سـيطرة الحزب على البيت الأبيض، بالإضافة إلى كلا المجلسـين النيابيين بالكونغـرس. وعلى الرغم من ذلك، كان ذلك هو النجاح الاسـتثنائي الذي نتج عنه أيضـا زوال الثورة المحافظة، حيث أمدت السياسـة المسـببة للشـقاق التي اتبعها الحزب الجمهوري الحياة العامة الأمريكية بدرجة عالية من الطائفية وسـاهمت في تقليص قدرة الحكومة على العمل بفاعلية. وإضافة إلى ذلك، جرى إرشـاد القومية الدينية التي شهدها عصر ريغان - بوش بواسطة حماسة متسرعة ساهمت في خلق وطنيـة متصلبة وأدت إلى تجـاوزات خطيرة. وكانت النتيجة سياسـات إدارة بوش الفاشـلة في العراق وأفغانستان، وإتلاف العلاقات مع حلفاء أمريكا منذ زمن بعيد، وانسلاخ أسماء مهمة من الأنصار المحليين الرئيسيين. إن استعداد القيادة السياسية لاحتضـان رؤيتهـم الخاصة لما هو صواب قد وضع غشـاوة عـلى أعينهم فلم يروا حماقـة ما يقومون به من أفعال. تمثلت النتيجة في انهيار الائتلاف الحاكم وانبعاث الرؤية الليبرالية للدين المدني في صورة باراك أوباما.

ثورة ريغان

أرشـدت الانتخابات الرئاسية العام 1980 من خلال رؤيتين متضاربتين للأمة. وقـدم إحداهـما ليس فقـط كارتر، بل من خـلال مفسرين آخريـن للعلمانية الأمريكيـة المعاصرة أيضا. وقضـت المحكمة العليا، ضمن سلسـلة من الأحكام خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، بحظر الصلوات المنظمة داخل المـدارس الحكومية، وشرعـت الإجهاض، وأعادت تفسـير التعديل الأول بهدف ضمان المساواة في المعاملة داخل المجال العام لأولئك ممن لا دين لهم. كما شجع النشـطاء الليبراليون، على نحو مماثل، المساواة في حقوق المرأة والأمريكيين من أصول أفريقية والمثليين، وعملوا على تأييد جوانب متنوعة من الثورة الجنسـية. عكست رؤية النظام الاجتماعي التي أرشدت هذه القضايا - والتي توصف عادة بالإنسـانية العلمانية - فهـما للدين في الحياة العامة كان قـد تطور في العقود الماضية. ومن هذا المنطلق، لم يكن الدين الحكم الأوحد للفضيلة، لكنه كان من

ضمن العديد من القواعد الأخلاقية المتعلقة بالمجتمع والسياسة. وأدت الهيمنة المتعاقبة وإرساء نظام أخلاقي اعترف بالتعددية في منظومة القيم - والتنوع الجوهري لقطاعات السكان - إلى التشكيك في جدوى ثبات مجموعة معينة من القيم أو المعتقدات الدينية. كما تحدث أيضا «احتمالات تجاوز الحدود، والمعايير الاستبدادية للسلوك البشري»[1].

واجهت هذه الرؤية العلمانية للنظام الاجتماعي معارضة بواسطة شبكة محكمة التنظيم بشكل متزايد من المسيحيين المحافظين الذين شعروا بأن العلمانية تشكل تهديدا لحياة الأمة. وكانت القضية وقتئذ تكمن في معتقد بمحاولة إضعاف «القيم التقليدية» لأمريكا بواسطة فاعلية القضاة الليبراليين وانعدام المعايير الأخلاقية للدولة العلمانية. وبالنسبة إلى هؤلاء المسيحيين المحافظين، كانت العلمانية هي الأساس في انجراف الدولة نحو النسبية الأخلاقية، والمصدر وراء هذه المشكلات المعاصرة مثل جنوح الأحداث، والجريمة، وإدمان المخدرات، وأعمال العنف. وفضلا على ذلك، فقد نسبوا زوال القيم التقليدية إلى انحدار الدين، وليس بسبب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدها هذا العصر. وبالتالي، كانت هناك ضرورة لدور بارز يؤديه الدين في الحياة الاجتماعية من أجل إنعاش المكاسب السياسية التي حققتها الدولة. وعلى نهج معتنقي المذاهب الأصولية في دول أخرى، اعتقد النشطاء المسيحيون المحافظون أن الدين هو الأساس الأوحد للنزاهة الأخلاقية، وأن الاتجاه العلماني قد أرسى تحيزا مناهضا للدين داخل المجتمع كان يعمل على «سحق الأفضليات الدينية للأغلبية»[2]. ومن ثَم، اندفع المسيحيون نحو الاجتهاد في العمل لمعارضة الإنسانية العلمانية التي اعتقد كثيرون أنها «قد أعلنت الحرب على المسيحية داخل هذه الدولة»[3].

وعلى الرغم من أن صعود اليمين البروتستانتي في السياسة الأمريكية قد عكس رد فعل عنيفا لعلمانية الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، كان هذا فقط جزءا من الرواية. إن هذه السياسة الدينية «الجديدة» هي في الواقع استكمال للسياسة الثقافية التي شهدها عصر نيكسون. واعتمد ريغان، على نهج نيكسون من قبله، على إستراتيجية الاستقطاب الإيجابي لشق جمهور الناخبين الأمريكي على طول خطوط ثقافية بدلا من خطوط اقتصادية. وكان الهدف من هذه الشعبوية

المحافظة هو إعادة تعريف السلطة الشرعية بحيث تتميز الحركة المحافظة المنبعثة على حساب الفاعلين السياسيين الآخرين. ومن هذا المنطلق، استحضر ريغان الأفكار والرموز المتعلقة بالديانة المسيحية الأصولية والوطنية الأمريكية والمناهضة القوية للشيوعية، وهي في حد ذاتها توليفة تذكرنا بأيام الخمسينيات. وفضلا على ذلك، وعن طريق وصف بعض القضايا مثل نقل أطفال المدارس بالحافلات والتكامل العنصري بأنها «ليبرالية» و«تنتمي إلى النخب»، تمكن واضعو إستراتيجية الحملات التابعة للحزب الجمهوري من تصوير الديموقراطيين باعتبارهم منفصلين عن الاتجاه السائد للمصوتين. كما سمحت لهم بوصف السياسات الخاصة بهم بأنها أكثر حساسية لمصالح الطبقة الكادحة من ذوي البشرة البيضاء. وهكذا، استخدم الحزب الجمهوري القضايا الاجتماعية المسببة للشقاق لإحداث انقسام في تحالف الاتفاق الجديد والاستيلاء على الرئاسة. وبالتالي، لم تكن حملة ريغان الانتخابية العام 1980 ثورة بقدر ما كانت استردادا.

ومع ذلك، كانت الحركة المحافظة التي ظهرت مطلع الثمانينيات من القرن الماضي منقسمة بين عدد متنوع من الجماعات التي بدت بوجه عام من خلال ثلاث فئات: المحافظون الاقتصاديون، والمحافظون الاجتماعيون، والمحافظون الجدد. ونجد من بين الفئة الأولى التحرريون وفئات رجال الأعمال والاقتصاديون مثل ميلتون فريدمان، الذي أيد القضاء في تدخل الحكومة في الاقتصاد، والحد من دولة الرفاه، ومزيد من الاعتماد على السوق لحل مشكلات المجتمع. ومنح ذلك أساسا لاقتصاد «جانب العرض» الذي وضعه ريغان وعودة إلى مبدأ التحرر من القيود وعدم التدخل. من جانب آخر، شعر المحافظون الاجتماعيون بالقلق الشديد تجاه نوع المجتمع الذي ظهر في أثناء حقبتي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وانتابهم أيضا الحزن بسبب الدور الضعيف الذي يؤديه الدين في الحياة العامة. وبالتالي، فقد دعموا حكومة أكثر فاعلية فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية وعلاقة أكثر قربا بين الحكومة والمسيحية المنظمة. وأخيرا، كان المحافظون الجدد من الديموقراطيين السابقين بشكل كبير، ممن كان لديهم اهتمام بقضايا السياسة الخارجية وقلق مما كانوا ينظرون إليه على أنه التزام ضعيف نحو صراع أمريكا ضد الاتحاد السوفييتي.

تمكنت حملة ريغـان الانتخابية من توحيد هذه الأجنحـة المتباينة للحركة المحافظة عن طريق ربط القضايا السياسـية اليمينية - الدفاع القوي، ومناهضة الشـيوعية، والتحرر الاقتصادي - بالدين المحافظ. كما لاقت الرسـالة المناهضة للحكومـة التي راقت للتحرريين قبولا أيضا لدى المحافظين من الجبهة الثقافية، الذين اعتقدوا أن تدخل الحكومة في التعليم وفي شؤون الأسرة كان يفرض القيم العلمانية داخل قطاعات السـكان المتدينين. كما ساهم هجوم ريغان على دولة الرفاه - ووصمه الفقراء - في تهدئة الجماعات المتنوعة عن طريق التعهد بفرض ضرائب أقل وتأكيد اعتماد الأفراد على أنفسـهم. وتردد صدى هذه الموضوعات الرئيسـية في آذان المسيحيين المحافظين الذين شـعروا باهتمام أكبر بتغير الفرد مقارنـة بالعدالـة الاجتماعية، وذلك بما أنهـم نظروا إلى دولة الرفـاه على أنها تخلق «مفسدة أخلاقية في الاعتماد على الغير»[4]. وفضلا على ذلك، نُشرت هذه الأفكار في سياق قومية جازمة - وفدائية - أعادت إلى الأذهان توجهات مناهضة الشـيوعية من منطلقات مسيحية، التي سـادت في السنوات السابقة. باختصار، جاء فوز ريغان بمنزلة تبرئة لإستراتيجية نيكسون الانتخابية التي نجحت في توفير أساس شعبي للدعم افتقر إليه الحزب الجمهوري في الماضي.

أدت الهيمنة المتزايدة لليسـار المتشدد داخل الحزب الديموقراطي إلى ترجيح كفة إستراتيجية الحزب الجمهوري والعملية المتزامنة لإعادة تغيير المسار السياسي للدولـة. وأدت التغييرات التي طرأت على لوائـح الحزب العام 1972 إلى إضعاف تحكم زعماء الحزب التقليديين، وخلقت فرصة لتعددية الجماعات كي تُقحم نفسها داخل هيـكل الحزب. وتضمنت هـذه الجماعات الأقليـات العنصرية والعرقية، والمرأة، وآخرين ممن مثلوا قضايا يسـارية. وكان لهذا التوجه، الذي استمر طوال ثمانينيات القرن الماضي، تأثير بارز في الحزب، أولا لأنه عجل برحيل جمهور رئيسي مـن الناخبين الديموقراطيـين، تحديدا الطبقة الكادحة مـن ذوي البشرة البيضاء، وكان هذا واضحا في التجمع الكبير للمصوتين من اتحاد العمال الذين أيدوا ريغان العامـين 1980 و1984 - والذيـن أصبحوا يُعرفون فيما بعـد بالديموقراطيين من أنصار ريغان - وفي هجرة الجنوبيين من ذوي البشرة البيضاء إلى الحزب الجمهوري. ثانيا، ساهمت الديناميكية المتغيرة للحزب في انتشار مفهوم يرى أن الديموقراطيين

لا يطيقــون من لديه معتقدات دينية قوية. ولم يُنظر إلى علمانية هذه الفترة على أنهــا حياد متعمد، بل كعداء نشــط لأي نوع من أنواع الديــن في المضمار العام. وقــد أيد موقف الحزب فيما يتعلق ببعــض القضايا مثل حقوق الإجهاض وإقامة الصلــوات داخل المدارس ذلك الافتراض. وأدى مفهــوم التحيز المناهض للدين إلى انتشــار توجه شــائع طوال فترة الثمانينيات من القرن الماضي يتلخص في انجذاب الأمريكيين المتدينين بشــكل واضح نحو الحــزب الجمهوري، في الوقت الذي وجد فيه أولئك الذين لم يحرصوا على الصلاة داخل الكنائس بشــكل منتظم مكانا لهم داخل الحزب الديموقراطي[5].

يرجع الفضل الكبير في انتخاب ريغان العام 1980 إلى بعض المؤسسات المحافظة، ورجــال الفكر، والإصدارات المقروءة والمســموعة، ولجان العمل الســياسي التي كانت قد ازدهرت خلال حقبة الســبعينيات من القرن الماضي. وبتمويل من الشركات الكبرى والمؤسســات المحافظة - مثل مؤسســة التراث Heritage Foundation، والمؤسســة الأمريكيــة للأعمال التجاريــة American Enterprise Institute، ومؤسســة «كاتو» Cato Institute، واللجنة القومية للعمل السياسي المحافظ National Conservative Political Action Committee، ومؤسســة المصلحة الوطنيــة National Interest - وفرت هذه الكيانات وســيلة جديــدة للترويج للسياســات المحافظة داخل مجتمع السياسة بواشنطن وعلى مستوى السواد الأعظم. كما كانت أيضا هذه المنظمات بمنزلة القاعدة التأسيســية لـ «اليمــين الجديد». لم يكن اليمين الجديد مختلفا بشــكل كبير، من الزاوية الأيديولوجية، عن اليمين المتطرف الذي ظهر في أثناء ســنوات الخمسينيات والســتينيات من القرن الماضي، حيث احتشــد كلاهما حول المُثل «المتحالفة» لسياسة عدم التدخل في الاقتصاد، ومناهضة الشــيوعية، والعودة إلى «القيم التقليدية». تلخص الاختــلاف في وجود مزيد من الموارد الماليــة المتاحة على نحو كبير من مجتمع الأعمال ومن المنح والهبات الخاصة، كما تمكنت هذه الجماعات الجديدة من اســتغلال التقدم في إعلانــات حملات جمع التبرعــات. ونجح هذان التوجهان في تحســين قدرة الحركة المحافظة للوصول إلى جمهور جديد من الناخبين.

ما كان مختلفا أيضا في عصر ريغان هو المساندة غير المؤهلة التي تلقاها اليمين الجديد من الزعماء السياســيين من الاتجاه الســائد داخل الحزب الجمهوري. وكان

هــذا الالتزام الأيديولوجي نحــو الحركة المحافظة هو ما ميز ريغان بشــكل هائل عن كل من ســبقه في الحكم. وكانت معارضة ريغــان الحادة لدولة الرفاه، وتأييده لرأســمالية الأسواق غير المنظمة، ورفض سياســة الردع كوسيلة للتعامل مع الاتحاد الســوفييتي بمنزلة رحيل عن مواقف الرؤساء الســابقين، بمن فيهم نيكسون. ولعل أكــثر الاختلافات اللافتة للنظر هو الأســلوب الــذي أصبحت بناء عليه المســيحية المحافظــة خاصيــة محورية لهوية الحــزب. وعلى الرغم من أن نيكســون قد نجح في تســييس الدين بســهولة، كان حديثه شــموليا، تاركا التعبــير الأكثر وضوحا عن الموضوعــات الدينيــة لأمثال بيلي غراهــام. من جانب آخــر، كان ريغان أقل حذرا بكثير عند الحديث عن هويته المســيحية المحافظة وقضاياها المختلفة. وعلى سبيل المثال، في أثناء حملته الانتخابية، دان ريغان باستمرار «عدم الحديث عن الله داخل القاعات الدراسية»، وأقر الإعفاءات الضريبية الدراسية للمدارس المسيحية، وطالب بتدريــس قصة الخلق كبديل لنظرية التطور داخل المدارس الحكومية[6]، كما تعهد أيضا «باسترجاع الأمة إلى مكانتها التي قدرها الله»[7].

وعلى الرغم من هذه الاختلافات، عكست الإستراتيجية والتكتيكات التي وضعتها حملة ريغــان الانتخابية تلك التي وضعها نيكســون، فكلاهما قد اســتخدم قضايا اجتماعية مســببة للشــقاق من أجل التودد إلى الأصوات البروتستانتية، والكاثوليك العرقيــين، والجنوبيين من ذوي البشرة البيضــاء[8]. وإضافة إلى ذلك، وصف كلاهما المشــكلات الاجتماعية المعــاصرة بأنها قضية دينية، قضية يتطلــب حلها عودة إلى الديــن المحافظ. وقد وضح خطاب ريغان العــام 1980 أمام جماعة المائدة الدينية المستديرة في مدينة دالاس - مؤسسة مرتبطة باليمين المسيحي - هذه النقطة. وفي خطابه أمام خمســة عشر ألفا من الحضور، انتقد ريغان استخدام الدستور «كمبرر لإبعاد القيم التقليدية عن صنع السياســة»، وذكر أن الإنجيل يحتوي على الإجابات «لجميع التساؤلات المعقدة والبشــعة التي تواجهنا داخل الوطن وفي جميع أرجاء العالم»[9]. وفضلا على ذلك، أعرب عن امتنانه للجماعة - والمســيحية البروتستانتية بوجه عام - لإعادة تنشــيط السياسة الأمريكية. ولعلمه بعدم إمكان تأييد الجماعة - بموجب القانون - لأحد المرشــحين في الانتخابات، قال ريغان، «أريدكم أن تعلموا أني أؤيدكم وأؤيد ما تقومون بفعله»[10].

كان المؤتمر الذي انعقد في مدينة دالاس بمنزلة لحظة فارقة بالنسبة إلى اليمين الديني حديث الظهور، حيث عكس انضمام جمهور انتخابي - ممن كان يمنح صوته للديموقراطيين أو يتجنب السياسة القومية برمتها - إلى الحزب الجمهوري. وعلى الرغم من ذلك، تكمن جذور هذا التحول في محاولات النشطاء السياسيين المحافظين ومسؤولي الحزب الجمهوري تجنيدَ زعماء الدين المحافظين. على سبيل المثال في العام 1979 التقى بعض الأعضاء البارزين داخل الحركة المحافظة الذين ضموا هاورد فيليبس وبول ويريتش وأد ماكاتير وروبرت بيلينغز مع القس جيري فالويل، الذي لم يكن معروفا على المستوى الوطني، لمطالبته بالاشتراك في السياسة الحزبية، وأدى هذا اللقاء إلى إقامة منظمة الأغلبية الأخلاقية، وهي منظمة اعتُقد في بدايتها أنها بمنزلة محرك لحشد المحافظين الدينيين لمصلحة غايات سياسية[11]. كان الدافع وراء التقرب من فالويل هو تأثير برنامجه الإذاعي والتلفزيوني الذي كان يصل إلى خمسة عشر مليون أمريكي كل أسبوع. وقد أقام فالويل ومذيعون دينيون آخرون مثل بات روبرتسون وأورال روبرتس وجيم باكر شعائر دينية عبر الإذاعة والتلفزيون نجحت في الوصول إلى العديد من المستمعين والمشاهدين، وحققت كميات هائلة من الأموال، واستغلت حجما ضخما من القوائم البريدية الإلكترونية. أدرك المسؤولون السياسيون الفائدة من هؤلاء الدعاة للدين المسيحي عبر شاشات التلفزيون، وحقيقة أن هذه المؤسسات قد وفرت «جميع الأجزاء اللازمة للآلة السياسية»[12].

تولي إدارة ريغان السلطة

إذا كانت حملة ريغان الانتخابية انصبت حول الموضوعات الدينية والثقافية، فإن أولوياته بمجرد تولي السلطة اتجهت نحو تخفيض الضرائب والإنفاق العسكري. وكانت الإصلاحات الاقتصادية أثناء مطلع الثمانينيات من القرن الماضي وازدياد حدة الحرب الباردة بمنزلة تحولات رئيسية في السياسة مقارنة بالإدارات السابقة. وأرشد هذا التحول في السياسة المالية تحديدا من خلال أيديولوجية جديدة لم تعمل فقط على رفض دولة الرفاه، بل رفضت أيضا الاقتصاد الكينزي(*) الذي

(*) المرتبط بالنظريات الاقتصادية التي وضعها جون ماينارد كينز، خاصة هذه النظريات التي تؤيد البرامج الحكومية النقدية والمالية التي وضعت لزيادة معدلات التوظيف وتحفيز أنشطة الأعمال [المترجم].

وجه صانعي السياسة منذ الثلاثينيات. وأيد أيضا البرنامج الاقتصادي الذي وضعه ريغان تراجعا كبيرا في السياسات البيئية والتنظيمية التي جرى تشجيعها تحت عباءة الحد من الحكومة الكبيرة. وساهمت سياسات رفع الضوابط واللوائح الحكومية في إنتاج فترة زمنية من التوسع الاقتصادي، على الرغم من أنها قد عُرفت بالتسبب في فجوة واسعة بين الغني والفقير. وفضلا على ذلك، تشبع تراكم الثروة في أثناء هذه الفترة الزمنية بالدلائل الأخلاقية التي عكست اعتقادا ضمنيا بأن الثروة الدنيوية هي في الأصل علامة على الفضل الإلهي. وفقا لما أشار إليه أحد المعلقين، «في أيام الثمانينيات من القرن الماضي أصبح الرب والثروة كيانا واحدا لا ينفصلان»[13].

وفضلا على ذلك، جرى التعبير عن السياسات الخارجية لإدارة ريغان بلهجة متشددة قريبة للحملة الدينية. ووصف ريغان الاتحاد السوفييتي، عاكسا حملة مناهضة الشيوعية التي شهدتها خمسينيات القرن الماضي، بـ«بؤرة الشر في العالم الحديث»[14]. ومن منطلق رؤيته المانوية لشؤون العالم، صُورت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها على أنهم المدافعون عن الحرية والله، كما صور الخلاف الأكثر اتساعا على أنه «صراع بين الصواب والخطأ، الخير والشر»[15]. وفي هذا السياق، كان تورط الحكومة في العديد من الحروب بالوكالة - على سبيل المثال -مستترا ضمن خطاب بلاغي حافل باليقين الأخلاقي. منح ذلك الأساس لتمويل الجماعات المسلحة في أمريكا الوسطى وأفريقيا وبعد ذلك في أفغانستان. كما وضعت أيضا مناهضة ريغان الحماسية للشيوعية تبريرا للإنفاق العسكري المتزايد، والدعم المتجدد لبعض أنظمة الحكم الاستبدادية، ورفض تأكيد كارتر على حقوق الإنسان والديبلوماسية. كما استتبعت أيضا وصم المنظمات والاتفاقيات الدولية، وهو الأمر الذي يُعتبر رحيلا حادا عن التعددية التي شهدها عصر ما بعد الحرب.

عُرفت القومية الدينية لإدارة ريغان بالجدلية والتسبب في الشقاق. فمن أحد الجوانب وعن طريق الجدل بأن سياسات الأمن القومي التي وضعتها تعكس القدر المعنوي لأمريكا، عزلت الإدارة الرأي المعارض لكونه غير وطني، وعلى أحسن تقدير، ساذجا. على سبيل المثال، وصف ريغان في حديثه إلى مؤتمر أتباع طائفة

البروتستانت المسيحية حركة وقف التسلح النووي بأنها «خداع في غاية الخطورة»، ووصف مؤيديها بأنهم متورطون في «تهدئة لا تتسم بالذكاء»[16]. وهو الأمر الذي أشعل حالة من التخوف الشديد داخل الدوائر الدينية وسط أولئك ممن شعروا بأن خطاب الرئيس قد «شوه الديانة المسيحية لخدمة أهداف سياسية»[17]. وأجاز أيضا الارتباط الواضح بين سياسة ريغان الخارجية وديانته دعم الإدارة لبعض أنظمة الحكم الممقوتة التي ساندت أهداف السياسة الاقتصادية والخارجية الأمريكية، وكانت الدلائل الدينية لهذا واضحة في تصريحات وزير الخارجية آنذاك ألكسندر هيغ الذي أشار إلى أن استئناف مبيعات السلاح للحكومة اليمينية في الأرجنتين، على الرغم من سجلها الرديء فيما يتعلق بحقوق الإنسان، كان بناء على «قيم مشتركة» بين الحكومتين. وعند سؤاله: ماذا عساها قد تكون هذه القيم. أجاب هيغ بأنها «إيمان بالله»[18].

وعلى الرغم من ذلك، كانت هناك توترات بين إدارة ريغان والنشطاء المسيحيين المحافظين الذين شعروا بأن الإدارة لم تفعل الكثير من أجل تشجيع أولوياتهم. فقد أخذت بعض القضايا، مثل حظر الإجهاض وإعادة إقامة الصلوات داخل المدارس، أولوية ثانوية مقارنة بالسياسة الاقتصادية والخارجية. وعلى الرغم من أن ريغان كثير الذكر للقضايا الاجتماعية المسيحية داخل خطبه، فلم تحصل هذه القضايا على أولوية في إدارته أثناء الفترة الأولى لتولي الحكم. وكان جزء من هذا التراخي نتيجة للانقسامات داخل الحزب الجمهوري حول أجندة اليمين المسيحي، وأيضا بشكل جزئي بسبب الافتقار الواضح لدعم مثل هذه السياسات من جانب كل من الكونغرس والشعب الأمريكي. وأيا كانت الأسباب، بدأ معظم المحافظين في التساؤل عما إذا كان ريغان يستغل اليمين لأغراض انتخابية فقط[19].

وعلى الرغم من بطء إدارة ريغان في اتخاذ إجراء بشأن أجندة اليمين المسيحي، فقد أوقفت بالفعل تمويل برامج تخطيط الأسرة في الخارج، وأقرت تعديلا دستوريا فيما يتعلق بإقامة الصلوات داخل المدارس، وعرقلت التعديل الخاص بالمساواة في الحقوق، الذي توقف في نهاية المطاف داخل الكونغرس[20]. وفضلا عن ذلك، رشحت الإدارة بعض القضاة المحافظين لاعتلاء منصة القضاء الفدرالي ممن كان يُنتظر منهم

أن يقدموا مساعدة في إعادة تشكيل النظام القضائي في السنوات المقبلة. وعلى الرغم من ذلك، فلعل أكثر الإسهامات المهمة التي قامت بها إدارة ريغان لمصلحة اليمين المسيحي هي قدرتها على نشر التفسيرات الرجعية للدين في الاتجاه الأيديولوجي السائد. وعلى الرغم من أن ريغان قد وازن اعتقاده بالأمور المعنوية المطلقة مع التزام خطابي بليغ نحو التسامح، فقد كان ملتزما أيضا بالرؤية السياسية لمؤيديه البروتستانت. والأكثر من ذلك هو قيام الإدارة بمنح شرعية فيما يتعلق بالقضايا والنشطاء المحافظين الذين كان يُنظر إليهم من قبل على أنهم مهمشون ومتعصبون. وعن طريق الترويج للدين المحافظ داخل المجال العام، عزز ريغان رسالة اليمين المسيحي وساعد على تطبيعها في عيون الجمهور الانتخابي الأمريكي. وطبقا لما قد ذكره كل من هادن وشاب:

> لا يمكن للمرء بأي حال فهم أو استيعاب التحرك السريع للمذيعين الدينيين داخل الساحة السياسية أثناء الثمانينيات من القرن الماضي من دون فحص دور رونالد ريغان في إجازة كل من قضيتهم ومشاركتهم في السياسة. وشهدت الفترة الأولى لتولي ريغان الحكم العديد من البروتستانت الذين كانوا يتمتعون بعلاقات غير مسبوقة مع الرئاسة والبيت الأبيض، في الوقت الذي كان فيه الليبراليون والوسطيون من الناحية الدينية غير قادرين على التحرك فعليا، وهو الأمر الذي لم تلحظه وسائل الإعلام بشكل كبير، وبالتالي السواد الأعظم من الشعب. حل القس جيري فالويل محل القس البروتستانتي الأكثر تشددا بيلي غراهام في منصب القس غير الرسمي للبيت الأبيض. ولا يوجد رئيس طوال هذا القرن قد أهمل القيادة الدينية الرسمية للأمة على هذا النحو بقدر ما فعل رونالد ريغان، فإن تبنيه لليمين المسيحي الجديد قد أعاد صياغة «المؤسسة»[21].

الفترة الثانية لتولي ريغان الحكم

كررت حملة ريغان الانتخابية لإعادة ترشحه للرئاسة في العام 1984 معظم الموضوعات الرئيسية التي أثبتت نجاحها أثناء حملة العام 1980. وأكد شعار الحملة «صباح في أمريكا» شعورا بالفخر القومي المتجدد - إن كان غير متبلور - واعتقادا بأن السياسات التي وضعتها إدارة ريغان قد جعلت من أمريكا دولة قوية

في الداخـل والخارج. وفضلا عن ذلك، كان ريغان معتدلا عند التحدث عن القومية الدينية، حيث كان ذلك واضحا في خطابه إلى المؤسسـة القومية للمذيعين الدينيين التي استهلت بدء الحملة الانتخابية. وسلط ريغان الضوء مرة أخرى في خطابه على بعض القضايا الاجتماعية الرئيسـية مثل الإجهاض، وإقامة الصلوات داخل المدارس، و«القيم الأسرية»، وأهمية الإنجيل في الحياة المعاصرة، وربط الخطاب هذه القضايا بالمناهضة الشرسـة للشـيوعية التي أظهرها الرئيس، وتضمن الخطاب هجوما على الاتحـاد الأمريكي للحريات المدنيـة (ACLU)، حيث كان هـذا الاتحاد على وجه التحديد محل ازدراء بسـبب دعمـه للأفكار والأعراف العلمانية. وفي قلب رسـالة ريغان، كان هناك اعتقاد بأن العلل الاجتماعية التي تعاني بسـببها أمريكا عكسـت أزمـة روحانيـة أكثر عمقا يمكن حلها فقط من خلال دور أكبر للمسـيحية المنظمة داخل الحياة العامة الأمريكية. على سـبيل المثال، عقب استنكار بعض القضايا مثل الإصـدارات الإباحية وتعاطي المخدرات، ذكر ريغان أنـه يمكن للمرء العثور داخل الإنجيـل على «إجابات لكل المشـكلات التي تواجهنا في يومنا هـذا - إذا ما قرأناه فقط وآمنا به»[22].

هناك خاصية عملت على تعريف هذه الرسالة، وهي صلة واضحة بين الدين المحافظ والوطنية والوصف المتزامن للعلمانية على أنها خاصية شـاذة للتجربة الوطنية. وبتصريحه بأنه «كان هناك هجوم على القيم الأساسـية لأمريكا طوال فترة زمنية طويلة»، ذكر ريغان أن إدارته هي القادرة على نحو فريد على الدفاع عـن القيم الأمريكية، وبالتالي عن الأمة[23]. كـرر ريغان هذا الموضوع في إفطار الصلوات أثناء المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري في أغسطس العام 1984. وألقى الضوء في خطابه على الصراع المستمر لتعريف الأمة - سواء من منطلق ديني أو علماني - والذي سـعى إلى التركيز عليه في حملته الانتخابية. وعند تحديد رؤيته عـن المجتمع عـلى أنها رؤية «تؤدي من خلالها العقيـدة والدين دورا حيويا في الحياة السياسية لأمتنا»، صرح بأن هذه هي العقيدة الأصلية للقومية الأمريكية. واسـتطرد قائلا: إن وسـطية الدين داخل الحياة العامة قد كانت بمنزلة قاعدة التأسـيس الأمريكي ومصدر البأس عـلى مدار قرنين من الزمـان. وقال إنه أثناء الستينيات من القرن الماضي فقط اتخذت أمريكا «خطوات نحو تحويل أمتنا إلى

أمة علمانية وإزالة الدين مـن مكانه المقدس»[24]. واختتم ريغان قائلا: إن هذا هو مصدر العلل التي تعاني بسـببها أمريكا، وأنه من دون الدين لن تسـتطيع الفضيلة أو الديموقراطية البقاء طويلا.

كانـت الرؤية المعنويـة التي روج لها ريغان أثناء هـذه الخطب المصاحبة للحملة الانتخابية رؤية مشـبعة بالمثالية الدينية وإيمان تام باسـتقامة السلطة الأمريكيـة. وطبقا لهذا الـرأي، لم يقع فقط اختيار الله على الشـعب الأمريكي لخـوض قدر فريد، بـل جعل من أمريـكا أداة له في محاربة شـيوعية الشرق الكافرة. على سـبيل المثال وأثناء خطاب الاحتفال بذكرى الرابع من يوليو الذي ألقـاه في مدينة ديكاتور بولاية ألاباما، كرر ريغان وصف جون وينثروب لأمريكا بأنهـا «مدينة مشرقة على سـطح الهضبة لـكي يراها العالم أجمـع»[25]. وكان السـياق المتعلق بهذا التشـبيه هو حديث ريغان عن ديكتاتورية السـوفييت مقارنة بالتزام أمريكا نحو الحرية. ووُصِفت الديموقراطية في هذا الخطاب بأنها «تماما مثل قراءة سياسـية للإنجيل»، وأن دعم الإدارة للجماعات المسلحة حول العالم - مثل المجاهدين في أفغانستان والمتمردين المعارضين في أمريكا الوسطى - ارتبط بغـرض مقدس. إن هذه الرؤية للولايـات المتحدة هي رؤية تحددت بواسطة مهمة دينية، ومفهوم معتدل للسلطة الأمريكية، وفكرة ترتكز على قيام أمريكا بتنفيذ إرادة الله على الأرض.

كانت الإشـارة إلى أمريكا على أنها «مدينة مشرقة فوق الهضبة» مشبعة بشدة بالفكـرة الإنجيلية للعلاقة المتوارثة - وأيديولوجية الاسـتثنائية الأمريكية - ولكنها تغاضت عن النصف الثاني من عبارة جون وينثروب[26]. تحدث وينثروب، أول حاكم لمستعمرة خليج ماساتشوستس، إلى أقرانه المستوطنين عن بناء «مدينة فوق هضبة» لكي تكون أمثولة معنوية للعالم. وعلى الرغم من ذلك، فقد استطرد قائلا: إن هناك عبئا متزامنا وضِع على كاهل المجتمع لاتباع المُثل والوصايا التي أنزلها الله، خشـية أن «نتسـبب في خزي لمعظم عباد الله المخلصين والتسـبب في أن تتحول صلواتهم إلى لعنـات تنصب علينا حتى نهلك ونخرج مـن الأرض الطيبة التي عزمنا الذهاب إليها»[27]. لم يكن هناك سوى القليل من التلميحات في خطب ريغان تعترف بالجزء الثـاني من الوصية المتوارثة وحتمية تحلي السـلطة بأقصى درجات الضبط المعنوي

للنفس. وبقدر وجود اعتراف بعبء الالتزام بتعاليم الدين المسيحي، فلم ينطبق هٰذا على قضايا السياسة الخارجية، أو المساواة الاقتصادية، أو العدالة الاجتماعية. إن الفهم الذي أظهره ريغان للدين في التقليد الأمريكي كان كهنوتيا على نحو واضح في توجهه وليس نبوئيا.

تكررت الموضوعات الرئيسية لحملة ريغان الانتخابية بواسطة أعضاء اليمين المسيحي الذين ذكروا بالمثل أن الأمة واجهت تهديدا داخليا بواسطة قوى العلمانية، وخارجيا من قِبل الشيوعية الكافرة. وصرحوا بأن البديل هو مجتمع محدد بدور أكثر مركزية للمسيحية المحافظة. ومن هذا المنطلق، فقد انبعثت مرة أخرى أوجه الجدل الدستورية السابقة حول الدور المناسب الذي يقوم به الدين في الحياة العامة. وعلى سبيل المثال، قال جيري فالويل إن «أمتنا الدينية قد تعرضت على مدار التاريخ لهجوم منقطع النظير من قِبل قطاع من داخل المجتمع يتصف بانعدام الأخلاق ومناهضة الدين ومتورط في تدمير الحياة». وبالتالي، اعتمد مصير الأمة على التصدي لمثل هذه القوى، والأكثر وضوحا عن طريق ربط السلطة السياسية بالسلطة الدينية. وطبقا لما ورد عن فالويل، يمكن تنفيذ ذلك فقط من خلال تأييد ريغان، «الذي يؤمن بما نقوله اليوم»[28]. وفي إطار هذه الرؤية، صُوِّر مؤيدو الإنسانية العلمانية - وحلفاؤهم من داخل الحزب الديموقراطي - على أنهم أعداء للفضيلة المألوفة وللنظام الأخلاقي الذي غرسه الله. وبالتالي، كان هناك التزام على عاتق النشطاء المسيحيين لكي يصبحوا أكثر مشاركة في السياسة الوطنية، وذلك لأن «الأمة قد وصلت إلى هذا الوضع بسبب تخلي المسيحيين عن مسؤولياتهم داخل الحياة العامة»[29].

وتولى أولئك ممن انتقدوا استقطاب ريغان للدين مسؤولية الجدل ضد إقامة مؤسسة فعلية للمسيحية. وطبقا لما ورد عن أحد المعلقين، «إن الافتراض بأن الله هو، بطريقة أو بأخرى، بمنزلة «قيمة» بالنسبة إلى الجمهوريين أكثر من كونه بالنسبة إلى خصومهم يتسبب في هدم أي فارق بين الكنيسة والدولة.. ويقلل من قيمة المبادئ التي يتغنى بها ريغان[30]. وبالمثل، شعر معظم الفاعلين الرئيسيين للدين بالقلق تجاه التلاعب بعلم الدين الإنجيلي بواسطة ريغان ومؤيديه من رجال الدين، وهو الأمر الذي نظروا إليه على أنه يساهم في استقطاب المجتمع

الأمريكي على نحو زائف. وعلى سبيل المثال، ذكر زعماء الاتجاه السائد للدين أن الجدل حول بعض القضايا مثل إقامة الصلوات داخل المدارس «لم يكن بين المتدين وغير المتدين»[31]. على العكس أثار الجدل حول مثل هذه القضايا مخاوف حقيقية بين الأفراد المتمسكين بعقيدتهم بخصوص تمييز الحكومة في الأمور المتعلقة بالدين. وبالتالي، لم يكن وصم الخصوم السياسيين بأنهم غير متدينين ملائما بالنسبة إلى السياسة أو إلى الدين، وهو الأمر الذي لاحظه الديموقراطيون. ففي العديد من الخُطب التي أعقبت مؤتمر الحزب الجمهوري وجه والتر موندال، المرشح الرئاسي الديموقراطي، النقد لفهم ريغان للعلمانية، بحجة أن الآباء المؤسسين قد تفهموا جيدا الخطورة التي تشكلها السياسة على الدين، كما حذر أيضا من الجماعات المحافظة التي سعت نحو استخدام إدارة ريغان لفرض معتقداتهم على الآخرين. وقال موندال إن «عقيدتنا في أمريكا أمر شخصي وصادق وغير ملوث بالتدخل السياسي، وأرجو أن يظل هكذا»[32].

انزعجت معظم الشخصيات الدينية الأمريكية بالمثل من جراء سياسات الدفاع والموازنة التي وضعتها الإدارة، حيث اعتبروا تأكيد الحملة الانتخابية على «القضايا الاجتماعية» أنه إلهاء عن القضايا الأكثر أهمية التي تواجه الدولة. وعلى سبيل المثال، ومن خلال انتقاد تأثير السياسات التي وضعتها إدارة ريغان على الفقراء، ألغى المؤتمر الميثودي المتحد خططه لاستضافة ريغان لكي يلقي خطابا أمام مجموعة الكنيسة، مصرحا بأن «منح المنتدى المبجل لشخصية عامة تمثل العديد من المواقف المناهضة لمواقف كنيستنا سيكون تقصيرا في المسؤولية المسيحية»[33]. وفضلا عن ذلك، شعر بعض الرموز الدينية الأخرى بالانزعاج من تجاهل الإدارة للكنائس الرئيسية وتأكيدها على العدالة الاجتماعية والسلام. على العكس اتجهت الإدارة فقط إلى توطيد الصلة بالجماعات المحافظة التي دعمت أجنداتها السياسية. وطبقا لما أشار إليه أحد المسؤولين الكاثوليكيين، «تريد الإدارة التعامل مع قادة الكنائس، ولكنها تستبعد الجميع عدا أكثرهم ثراء وأولئك ممن لا يكترثون بالإمساك بعلم الوطنية في يد، وصليب في اليد الأخرى بهدف جذب التابعين لهم، وذلك يبدو كأنه نوع من أنواع الاستعراض الديني»[34].

في النهايــة، حقــق فــوز ريغان في العــام 1984 أغلبية ســاحقة، وعلى نهج الحمــلات الانتخابيــة في أعــوام 1968 و1972 و1980، ســمح الانجــذاب نحو قضايا المحافظة الثقافية - الإجهــاض، وإقامة الصلوات داخل المدارس، والدين، والقوميــة - للجمهوريين بإجراء تأثير مباشر وملحوظ في قواعد الدعم التقليدية للحزب الديموقراطي، كما عزز من عملية إعادة تغيير المسار السياسي في الجنوب وفي مناطــق أخرى داخل الولايات[35]. وكان لهذا التوجه تداعياته المهمة المتمثلة في نقطتين، أولاهما ما نتج عن الإســتراتيجية الانتخابية للاستقطاب الإيجابي من إفســاد لأســلوب الخطاب العام ووصف خصوم الحركة المحافظة بشــكل شائع عــلى أنهم إمــا مخالفون للتقاليــد الأمريكية أو غير متدينين، وهــو الأمر الذي أحدث شــقاقا داخل المجتمع الأمريكي على نحو زائــف. وثانيا، أظهرت الحملة الانتخابية الدرجة التي وصل إليها المحافظون الثقافيون في السيطرة على الحزب الجمهــوري، حيث هيمن المحافظون الدينيون بشــكل متزايد على مؤسســات الحزب المحلية وداخل الولايات، وساعدهم في ذلك وجود صلات قوية بين اليمين الجديد والقيادة الوطنية للحزب. وبعد مرور سنوات من التوظيف والاستقطاب بواســطة زعماء الحزب، أصبح الآن اليمين الديني قوة مســيطرة داخل الحزب. وبالتالي، عكســت عملية الترشح والبرنامج السياسي التأثير الذي نتج عن النشطاء المســيحيين، مشــيرا إلى المدى الــذي «أصبح من خلاله اليمــين المتطرف للحزب الجمهوري مركزا للثقل»[36].

جورج هربرت واكر بوش

عكســت الحمــلات الانتخابية للحــزب الجمهوري في أواخــر الثمانينيات ومطلع التســعينيات من القرن الماضي نفس نوع الشعبوية اليمينية والسياسة الثقافية التي دعت إلى الاســتقطاب طوال العقديــن الماضيين. ومع ذلك كانت هذه تركيبة غير متجانســة بالنسبة إلى حملات الانتخابات الرئاسية التي خاضها جورج هربــرت واكر بوش. كان بوش معتدلا يتصف بالبرغماتية، ســليل عائلة جمهوريــة مشــهورة وثرية من الشــمال الشرقي. وبالتــالي لم يحصل على ثقة الحركات المحافظة التي نظرت إليه على أنه جزء من مؤسســة الساحل الشرقي.

ودفعت التوترات داخل الحزب إلى وجود تحدٍّ في الانتخابات التمهيدية للحزب الجمهوري العام 1988 بواسطة الداعية المسيحي بات روبرتسون الذي أطلق حملته الانتخابية للرئاسة. وأصاب ظهور روبرتسون القوي في ولايتي ميشيغان وأيوا حملة بوش الانتخابية بالذهول، وذلك لأنه سلط الضوء على نقاط ضعفها وسط المحافظين الثقافيين. وتمتع أيضا روبرتسون بدعم قوي في الجنوب والجنوب الغربي حيث أصبحت أحزاب الولايات تحت سيطرة المحافظين الدينيين. ومن أجل مواجهة هذا التحدي، تمكن بوش من الوصول إلى أولئك الذين سيطروا على عملية الترشح، بمساعدة ولده جورج دبليو بوش الذي كان بروتستانيا مؤمنا. وأعاد بوش الأب تكوين صورته باتخاذ مواقف قوية بشأن القضايا الاجتماعية الرئيسية (على سبيل المثال تغيير موقفه من حقوق الإجهاض) وتبنيه السياسات الاقتصادية التي وضعها رونالد ريغان والتي سخر منها ذات مرة ووصفها بأنها «اقتصاد مشعوذ».

ظهر التلاعب الفعال بالدين والثقافة بشكل واضح في رد فعل حملة بوش الانتخابية على خصمه الديموقراطي مايكل دوكاكيس. وتشبعت الانتخابات التمهيدية للحزب الديموقراطي بمحتوى ديني ومعنوي بشكل كبير، وانعكس ذلك في مناشدات القس جيسي جاكسون الدينية إلى الحركة الاجتماعية الإنجيلية، وفي قدرة دوكاكيس على الدفاع عن القومية الاقتصادية. وقدمت أصول دوكاكيس اليونانية المساعدة له داخل المجتمعات العرقية، بينما لاقت الموضوعات التي أثارها جاكسون عن التسامح العنصري والديني قبولا لدى المصوتين الديموقراطيين من ذوي البشرة البيضاء. ومنح هذه الموضوعات معا بديلا تقدميا عن الإرث الذي تركه ريغان - بوش وعكست الإجماع الليبرالي للسنوات السابقة. وبتأكيد دعم الحكومة لمصلحة الطبقة المتوسطة والتزام أكبر نحو العدالة الاجتماعية، بدا أن للديموقراطيين فرصة حقيقية لإعادة تشكيل التحالف الديموقراطي الذي شهدته الأعوام السابقة. وتمثل رد فعل حملة بوش الانتخابية في استحضار نفس نوع السياسة الثقافية المسببة للشقاق التي كانت محورية بالنسبة إلى الحملات الانتخابية السابقة التي خاضها الحزب الجمهوري. كان الهدف من ذلك هو استخدام قضايا اجتماعية (أو مسببة للخلاف) بهدف

إضعاف مناشدة دوكاكيس نحو الشعبوية الاقتصادية وللسخرية منه لكونه على غير وفاق مع الاتجاه الأمريكي السائد. وعلى الرغم من محاولة الديموقراطيين تعريف الحملة الانتخابية من زاوية العدالة الاقتصادية والحوكمة الفعالة، سعت حملة بوش الانتخابية، بقيادة واضع الإستراتيجية الجمهوري لي أتووتر، إلى تعريفها من زاوية الدين والثقافة.

كان في قلب هذه الإستراتيجية محاولة لتصوير دوكاكيس على أنه غير أصيل من الناحية الثقافية، حيث شنت حملة بوش الانتخابية هجوما على موقف دوكاكيس فيما يتعلق ببعض القضايا مثل الإجهاض، والسيطرة على مبيعات السلاح، وإقامة الصلوات داخل المدارس. وعلى الرغم من ذلك، تمثلت أكثر الهجمات ضراوة في حصول أحد المتهمين الأمريكيين من أصل أفريقي، يُدعى ويلي هورتن، على تصريح بالتغيب عن السجن، ووجهت الإعلانات التلفزيونية التي سلطت الضوء على قضية هورتن انتقادا قاسيا لدوكاكيس بسبب السماح لقاتل مدان بالخروج من السجن لارتكاب المزيد من الجرائم (في هذه الحالة الاغتصاب)، ووصفت دوكاكيس على أنه غير مبال بمخاوف ضحايا الجرائم. كما استخدمت أيضا عنصر العرق والخوف من تكرار عملية الاستقطاب الإيجابي التي عرفت الحملات الانتخابية للحزب الجمهوري منذ العام 1964. وعلى نحو مماثل، استغلت حملة بوش الانتخابية معارضة دوكاكيس لتشريع يقضي بتلاوة أطفال المدارس الحكومية قسم الولاء. وعلى الرغم من وصف النائب العام لولاية ماساتشوستس التشريعَ بأنه غير دستوري ويستحيل تطبيقه، فقد استخدم بوش القضية لتصوير دوكاكيس على أنه غير وطني وعلى غير وفاق من الناحية الثقافية مع البسطاء من الشعب الأمريكي. وطبقا لما ذكره بوش، «لا أستطيع أن أستوعب نوع التفكير الذي يسمح للقتلة من الدرجة الأولى الذين حتى لم يقضوا فترة كافية داخل السجن بالحصول على إطلاق سراح مشروط حتى يتمكنوا من ارتكاب جرائم الاغتصاب والسرقة والنهب مرة أخرى، في الوقت نفسه الذي لا يُسمَح فيه للمدرسين بتلقين الأطفال قسم الولاء»[37].

هناك خاصية جوهرية في حملة بوش الانتخابية في العام 1988، وهي شيطنة الليبرالية والتسامح واعتبارهما مخالفين للتقاليد الأمريكية. وعلى الرغم

من أن قسـم الولاء يخالف المتطلبات الأساسـية للمجتمـع المنفتح، صور فريق حملـة بـوش الانتخابية الجدل حوله على أنه شـأن يتعلـق بالوطنية والأصالة الثقافيـة. تلخص المدلول الضمني في أن الأمريكيين الحقيقيين قد تمسـكوا بولاء تـام لهياكل السـلطة الأمريكية، بينما كان التزام دوكاكيس بالتقييد الدسـتوري منحرفا على نحو واضح. وأدى بالمثل الهجوم على دوكاكيس باعتباره «متساهلا» فيما يتعلق بالجريمة إلى التشـكك في قدرته على الدفاع عن الأمة. وعلى سـبيل المثال، كان الإعلان الخاص بويلي هورتن مجازا عن الفقراء من مدمني المخدرات الذين سـكنوا المدن الداخلية في أمريكا والذين مثلوا «أفرادا آخرين» يتسـمون بالعدوانية وسط أمريكا التي تسـودها البشرة البيضاء[38]. إن مثل هذا التمثيل لقطاعات السـكان من الأقليات - وبخاصة الأمريكيين من أصول إفريقية - كان رمزا بليغـا للتهديد الداخلي لمجتمع الأغلبية. وبالتـالي، انطبق برنامج التصريح بالتغيب عن السـجن الذي نادى به دوكاكيس، بالإضافة إلى عضويته في الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية، على رواية الليبرالية الأكثر اتساعا التي منحت الأولوية لمصالح الأقليات على حسـاب الأغلبية المسـيحية مـن ذوي البشرة البيضاء. من جانـب آخر، وصف بوش نفسـه بأنه مواطن أمريكي صالـح، مصرحا بقوله «أنا لسـت من حملة بطاقات عضوية الاتحاد الأمريكي للحريـات المدنية، أنا أعمل لمصلحة هذا الشعب»[39].

كررت حملة الانتخابات الرئاسـية للعام 1992 العديد من القضايا نفسها التي أرشـدت الحملة الانتخابية في العام 1988. على سـبيل المثال، سـعى الرئيس بوش - في الوقـت الـذي واجه فيه تحديا كبيرا من قِبل الجنـاح المحافظ داخل حزبه - مرة أخرى نحو اسـتقطاب، وليـس مواجهة، العناصر الأكثر رجعيـة داخل الحزب الجمهوري. وبناء عليه، عاد فريق بوش إلى السياسة الثقافية التي كانت قد حددت الحملات الانتخابية السـابقة. ومع ذلك، كان الحصان الأسود هذه المرة فيما يتعلق بالقضايـا الثقافية هو دان كويل، الذي شـغل منصب نائـب الرئيس، فعلى الرغم من قلـة ظهوره في الإدارة، أصبح كويل شـخصية محورية في المحاولة لكسـب ود المحافظـين الدينيين في العام 1992. وبادر «كويل»، في سلسـلة من الخُطب المهمة، بربـط العلـل الاجتماعية التي عاناها المجتمـع بـ «الافتقار إلى القيـم» النابع من

السياسـات الاجتماعية الليبرالية والتسامح مع أنماط الحياة المنحرفة. وقد ألقى أول خطاب له في نادي الكومنولث بولاية كاليفورنيا، حيث تحدث عن أحداث الشـغب التـي اندلعـت في مدينة لوس أنجلـوس. وعلى الرغم من أن أحداث الشـغب قد اشـتعلت بسـبب تبرئة أحد رجال الشرطة من ذوي البشرة البيضاء من تهمة ضرب أحد السائقين السود ويدعى رودني كينغ، صرح كويل بأن السبب الحقيقي وراء هذا الأمر هو أزمة في القيم، حيث قال: «أعتقد أن الفوضى الاجتماعية غير الشرعية التي رأيناها ترتبط بشـكل مباشر بانهيار الهيكل الأسري، والمسؤولية الشخصية، والنظام الاجتماعي... وبالنسبة إلى الفقراء يتألف الوضع من خليط من أفكار الرفاهية التي تعوق جهـود الفرد على التقدم في المجتمع وتعرقل من قدرته على الاسـتفادة من الفرص التي تمنحها أمريكا»[40].

صرح كويـل في هذا الخطاب بأن الافتقار إلى القيم الذي أصبح إحدى سـمات المجتمـع الأمريكي - تحديدا داخـل المدن الداخلية بأمريـكا - كان نتيجة لتفكك الأسر التقليدية وليس بسـبب الاضطـراب الذي صاحب التحـول الاقتصادي التي شهدته أمريكا عقب الثورة الصناعية. ومن هذا المنطلق، ارتبطت المشكلة بالافتقار إلى الديـن والأخلاق، وليس الفقر أو الرأسـمالية. واسـتطرد كويـل لكي يربط هذا التوجـه بالقيـم (وأنماط الحياة) المنحرفة التي تجسـدت، من بـين أمور أخرى، في الشـخصية التلفزيونية مرفي براون، التي اختارت أن تُرزق بطفل من دون زواج في حلقـة تلفزيونية أذيعت عـلى الهواء في توقيت الحملـة الانتخابية. وكان هذا هو السـياق الـذي وصف من خلاله الحملـة الانتخابية للعـام 1992 على أنها «حرب ثقافـة» بين أولئـك الذين يؤيدون القيـم الأسرية التقليدية ونخب ثقافية تشـوه سـمعة الأسرة والله والوطن. وفي إحدى الخُطب التي ألقاها أمام المؤتمر المعمداني الجنـوبي، زاد كويل من وتيرة هذا الجدل مصرحا بـأن «التغيرات في ثقافتنا في أثناء العقود القليلة الماضية قد خلقت انقساما ثقافيا داخل الوطن، ويُعد هذا الانقسام كبيرا للغايـة لدرجة أنه يبدو كأن لدينا ثقافتين في بعـض الأحيان، النخب الثقافية وبقية الشـعب»[41]. ونجد في أحد جوانب هذا الانقسـام النخب الفكرية المرتبطة «بوسـائل الإعلام الليبرالية»، والمجتمع الأكاديمي، وهوليوود، بينما نجد أن الجانب الآخر يتعلق «بالمنازل وأماكن العمل والكنائس» داخل أمريكا.

تكـرر هذا الموضوع طوال فـترة الحملة الانتخابية في مواقـف مختلفة[42]. على سـبيل المثال ألقى الرئيس بوش خطابا في ولاية نيويورك وصف فيه نفسـه بأنـه «البوصلة الأخلاقية» للأمة في فترة عانى فيها «التقليد اليهودي المسـيحي» الحصـار[43]. وبتكرار معارضته للإجهاض ودعمه لإقامة الصلوات داخل المدارس، وصف بوش أمريكا كأنها تعاني حالة ارتباك، وصُوّر خصمه بيل كلينتون على أنه داعم لقوى التسـاهل الليبرالية التي أسهمت في الإصابة بمثل تلك العلل. تحدث بوش أيضا عن «تشـجيع الدين كونـه قوة لنشر الخير في مجتمعنا» والسـماح «بالعودة إلى العقيدة التي آمن بها آباؤنا داخل مدارسنا». واستطرد قائلا «ينبغي أن تتمحور القضية الرئيسية في انتخابات هذا العام حول بعض التساؤلات مثل: من الـذي في إمكانك أن تثق بـه لتجديد الهدف الأخلاقـي لأمريكا؟ من الذي يمكنك أن تضع ثقتك به ليدافع عن الأفكار التي سـوف تسـاعد على إعادة بناء أسرنا واستعادة قيمنا الرئيسية؟»[44].

وصلـت جميع هذه الخُطب البلاغية إلى ذروتها في أثناء المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري الذي انعقد في مدينة هيوسـتن بولاية تكسـاس. أقر البرنامج السـياسي للحزب بإيمانه بالله على نحو واضح، وأكد بوش على توجيه النقد للبرنامج السياسي للديموقراطيين لفشلهم في إجراء ذلك، وأعطى الأولوية لبعض القضايا مثل الإجهاض، وإقامـة الصلوات داخل المدارس، ومعارضة حقـوق المثليين. وفضلا على ذلك، أدى انتشـار هذا الخطاب البروتسـتانتي المحافظ إلى أن يبادر جيري فالويل إلى تشـبيه المؤتمـر كأنه «اجتـماع معمداني لإيقاظ الروح الدينيـة»[45]. وعلى الرغم من ذلك، تمثلـت أكثر اللحظات المؤثرة خلال المؤتمـر في الخطاب الذي ألقاه باتريك بيوكانن، المسـاعد السابق لنيكسون، حيث شـن هجوما على كلينتون لدعمه «الإجهاض غير المقيد» و«حقوق المثليين» و«التطرف البيئي» و«المساواة المتطرفة ما بين الجنسين» التـي تجسـدت في زوجته هيلاري. ووضـع ذلك في مقارنة مع دعـم الرئيس بوش للقيم التقليدية، والحرية، واليقين الأخلاقي، كما لو كان يردد كلمات كويل السابقة. وصرح بيوكانن بأن ما يجري بمنزلة حرب، قائلا:

> أصدقائي، إن هذه الانتخابات أكبر بكثير من فكرة من الذي سـيفوز بها، فهـي معنيـة بهويتنا وما نؤمن به، إنها تتعلق بما نرمز إليه كشـعب أمريكي.

> هنــاك حرب دينية دائرة داخل وطننا من أجل روح أمريكا، إنها حرب ثقافية حول نوع الأمة التي سـنكون عليها يوما من الأيام تضاهي في أهميتها الباردة مــن قبل. وفي خضم هذا الصراع الذي نأمل من خلاله اسـتعادة روح أمريكا، يقف كلينتون وكلينتون في الجانب الآخر، ويقف جورج بوش إلى جانبنا. لذلك، علينا العودة إلى ديارنا والوقوف إلى جواره[46].

نضوج الحروب الثقافية

كان الدفــاع عن القيم الثقافيــة، وما أُطلق عليها حــروب الثقافة، التي ميزت الحملات الانتخابية للعامين 1988 و1992 نابعة بشــكل كبير من اعتبارات تكتيكية تتعلق بالأســلوب الأمثل للفوز في الانتخابات. وعليه، فقد عكســت جهدا متعمدا لاســتقطاب الشــعب الأمريكي على طول خطوط ثقافية مــن أجل الحد من أهمية الاعتبــارات الطبقيــة أو الاقتصادية كأســاس لعملية التصويــت. وفي هذا الصدد، اســتمرت حمــلات بوش الانتخابيــة - في صورة طبق الأصل من حملات نيكســون وريغان - في استحضار القضايا الاجتماعية المسببة للشقاق كأساس للحشد الشعبي. وكان خلط المســيحية المحافظة بالوطنية ضروريا لتفعيل هذه الإســتراتيجية. لكن، وعلى نهج الانتخابات الهندية خلال الفترة الزمنية نفسها عكست الحملات الانتخابية الأمريكية الاســتغلال نفســه للأيديولوجية - والسياســة الجماهيريــة - الذي ميز الخطاب الســياسي في تلك الدولة تجنبت الموضوعات الرئيسية للحملات الانتخابية قضايا جوهرية لمصلحة قضايا مسيســة تمكنت من حشــد الدوائر الانتخابية. وقد وجهت الانتخابات بواســطة قضايا بسيطة وعاطفية مثل ما إذا كان يحق للمثليين الزواج، أو هل من الممكن لشــخصية تلفزيونية خيالية إنجاب طفل من دون إتمام الــزواج، وذلــك في الوقــت الذي جرى فيه تهميش تســاؤلات جادة عن السياســة الصناعية للدولة (أو الافتقار إليها). وفضلا على ذلك، فإن حقيقة تمكن جورج بوش الأب - كونه سياسيا معتدلا في الأصل ينتمي إلى الجناح الليبرالي داخل الحزب - من استخدام هذه الإستراتيجية بفاعلية شهدت على قوة رسالتها ودورها الفعال أيضا.

وبالطبــع، كانــت هناك حقيقة وراء حــروب الثقافة التي تــردد صداها لدى قطاعات كبيرة من الســكان. تكمن في باطن أوجه الجدل المشــار إليها تســاؤلات

بشـأن كيفية تعريف الأمة، وسـواء كانت هناك مجموعة معينة (ومحدودة) من القيـم الدينية التي ينبغي غرسـها داخل مؤسسـات الأمة والدولة. وبالنسـبة إلى معظم المسـيحيين الصالحين، تمركزت هذه القضايا في قلب الفكرة الأمريكية ونوع الدولـة التي يودون إقامتها. ومـع ذلك، مثلت هذه القضايا الاجتماعية المسـببة للشقاق - التي كان معظمهم متحمسا لها - خطابا مشتتا أسهم في التشويش على التحديات الاقتصادية والسياسـية والاجتماعية الحقيقية التـي تواجه الدولة. اثنا عشر عاما من الحكم الجمهوري شـهدت تضخما هائلا في حجم الحكومة وانفجارا في الإنفـاق الفدرالي. وارتفع الدين القومي في أثنـاء إدارتي ريغان وبوش من 900 مليـار دولار أمريكي في العـام 1980 إلى 4.3 تريليون دولار أمريكي في العام 1993. تحولـت أمريكا أيضا من أكبر دولة دائنة في العالم إلى أكبر دولة مدينة. وفضلا على ذلك، أدى التأكيد عـلى التحرر الاقتصادي إلى انهيار حقيقي في المدخرات وصناعة القروض، كما سهل من تدهور القاعدة التصنيعية داخل أمريكا. وبالتالي، كان على مسـؤولي الحزب الجمهوري إعادة توجيه الغضب الشعبي داخل الدولة بعيدا عن هـذه المخاوف الاقتصادية ونحو القضايا الثقافيـة. وبقدر ما يتمكن الجمهوريون من تعريف إطار الجدل السياسي من منظور الثقافة أو الدين، فسوف يستعيدون سيطرتهم على السلطة السياسية. وإذا كانت الحملات الانتخابية تتعلق بالاقتصاد، فسوف يفوز الديموقراطيون.

عصر كلينتون

فـاز بيل كلينتون في الانتخابات التمهيدية للحزب الديموقراطي والانتخابات الرئاسية في العام 1992. وعلى الرغم من وجود مزاعم بخصوص خيانته الزوجية وسلسـلة الهجمات على أخلاقه، تمكن كلينتون من توضيح رؤية اقتصادية لاقت قبول المصوتين الوسـطيين. أصبحت قضايا الوظائـف والرعاية الصحية والتعليم أولويـات ذات أهمية أكبر بالنسـبة إلى جمهور الناخبـين الأمريكيين - تحديدا خلال الفـترات الاقتصادية الصعبة - مقارنة بالقضايـا الاجتماعية التي روج لها كويل وبوش. وعلى نحو مماثل، أدت المخاوف الاقتصادية التي أثارها مرشـحون آخرون، أبرزهم بيوكانن والمرشح المستقل روس بيرو، إلى زيادة أهمية الاعتبارات

الاقتصادية في الحملة الانتخابية على حساب القضايا الثقافية. وفضلا على ذلك، أُضعفت الرسالة الدينية لحملة بوش - كويل الانتخابية باستحضار كلينتون نفسه روح الدين. لكن البلاغة الخطابية لكلينتون كانت مستوحاة بشكل كبير من الحركة الاجتماعية الإنجيلية والجانب التقدمي للدين الأمريكي. وقد ساعدته رسالته الشعبية، التي خلط فيها بين المخاوف الدينية والاقتصادية، في إعادة تعريف أسس الجدل وتوضيح أن الأفكار والأعراف الليبرالية (والعلمانية) كان لها أساسها المسيحي. وجه كلينتون أيضا النقد إلى السياسة الدينية الرجعية التي تبناها خصومه، بحجة أنها تنشر بذور التعصب والانقسام. وفي أثناء خطاب ألقاه في جامعة نوتردام، صرح كلينتون بأن «أمريكا ليست بحاجة إلى خوض حرب دينية، فهي بحاجة إلى إعادة تأكيد القيم التي هي - بالنسبة إلى أغلبنا - متأصلة داخل عقائدنا الدينية»[47].

كانت حملة كلينتون الانتخابية مستوحاة على نحو كبير من الدين المدني للعصور السابقة، واستخدمت الخطاب الديني البلاغي للترويج لرؤية أكثر شمولية للمجتمع الأمريكي. وفضلا على ذلك، تلقت الحملة الانتخابية مساعدة من المجلس القومي للكنائس (NCC) الذي عزز من انتقاد كلينتون للسياسة الدينية التي تبنتها إدارة بوش. وقد أصاب خطاب بيوكانن من بين آخرين، في أثناء مؤتمر الحزب، قادة الدين من الاتجاه السائد بالنفور. وعلى الرغم من أن تصريحات بيوكانن كانت مألوفة بين المسيحيين المحافظين، بدت صورة حرب الثقافة متطرفة بالنسبة إلى معظم الشعب الأمريكي. وجرى التعبير عن هذه المخاوف في رسالة نشرها زعماء الدين من الكنائس الرئيسية في أمريكا، وعبرت الرسالة عن القلق من تسييس حملة بوش الانتخابية للدين وميلها نحو الترويج لتفسير واحد للدين واستبعاد جميع التفسيرات الأخرى. كما دعت أيضا إلى وضع خطاب مدني أكثر تسامحا. وذكرت الرسالة الواردة من المجلس القومي للكنائس: «أي استخدام حزبي لاسم الله يميل إلى توليد التعصب والانقسام». وفضلا على ذلك، ذكر البيان أنه «من التجديف... أن نستحضر اسم الله المطلق والمقدس للتأكيد على تفوق معنوي لطائفة من الناس على حساب طائفة أخرى أو حزب سياسي على حساب آخر»[48]. كما ذكرت الرسالة أنه يتعين أن تكون العقيدة والله أساسا للوحدة، وليس للانقسام.

إذا كان النجـاح الانتخابي الذي حققه كلينتون قد أظهر «وسـطية» جديدة، فقـد كان التوجه قصير الأجل[49]. فقد الحزب الديموقراطي سـيطرته على كل من مجلـس النواب ومجلس الشـيوخ الأمريكي في انتخابات منتصف الفترة الرئاسـية في العـام 1994، وكانت النتيجة مذهلة، فلم تتسـبب فقـط في الإطاحة بالهيمنة الديموقراطيـة مـن الكونغرس، بـل مثلت أيضا سـيطرة أغلبيـة جمهورية على مجلـس النواب لأول مرة منذ أربعين عاما. وكانت الانتخابات اسـتثنائية، لكن لم تكن الديناميكية الأساسـية مسـتغربة. اعتمدت الإسـتراتيجية الانتخابية للحزب الجمهوري في العام 1994 على الشـعبوية اليمينية نفسـها التي حددت السياسة الرئاسـية على مدار العقود الثلاثة الماضية. وسعى نيوت غينغريتش، زعيم الجناح المحافـظ للجمهوريين في مجلـس النواب، نحو وصم الأغلبيـة الديموقراطية على أنهم ليبراليون فاسدون يؤيدون الحكومة الضخمة والضرائب ولا يواكبون مخاوف الأسر العاملـة في أمريكا. كان الاعتماد المسـتمر على القضايا الاجتماعية المسـببة للشقاق - مثّل الإجهاض، وإقامة الصلوات داخل المدارس، والقيم الأسرية - جزءا مهـما من هذه الاسـتراتيجية بهدف التشـويش على الاهتمامـات الأكثر إلحاحا، والمرتبطة بالتكاليف المرتفعة للرعاية الصحية وتأثير سياسات التجارة النيوليبرالية في المجتمـع. مكنت فاعلية هذه الإسـتراتيجية الجمهوريين مرة أخرى من حشـد المصوتـين الدينيين من ذوي الدخـل المنخفض، الذين صوتوا مـن قبل «لمصلحة عقائدهم، وليس وضعهم المادي»[50].

هناك عوامل أخرى قدمت المساعدة لثورة غينغريتش مثل ظهور الأحاديث الإذاعية. منحت شـهرة المعلقين اليمينيين على موجـات الأثير الأمريكية معنى جديـدا «للحملـة الانتخابية الدائمة» التـي روج لها واضعو الإسـتراتيجية من الجمهوريـين مثل روجر أيلـز، الذي أدار من قبل العلاقـات الإعلامية لمصلحة نيكسـون وريغان وبوش، والـذي أصبح لاحقا الرئيس التنفيـذي لقناة فوكس الإخبارية Fox News في العام 1996. وعن طريق توفير مسـار بديل للخطاب السياسي، تمكن المعلقون المحافظون من تقديم تفسير للأحداث داخل واشنطن اختلف عن ذلك التفسـير المنتشر في الاتجاه الإعلامي السائد. كما اتصف أيضا الجمهوريون بالفاعلية في الاستفادة من الترويج للسخط الشعبي من الكونغرس

كمؤسسة. وعلى الرغم من وقوع العديد من الفضائح الشهيرة التي أدت إلى تفاقم هذا التوجه - مثل فضيحة كيتينغ المتورط فيها خمسة أعضاء من مجلس الشيوخ، وكارثة المدخرات والقروض، وفضيحة مجلس النواب المصرفية - ساعدت جماعة غينغريتش على تحويل هذه القضايا إلى فضائح تتعلق بأعضاء الحزب الديموقراطي. وأخيرا، جرى تسهيل سيطرة الحزب الجمهوري عن طريق محاولات الحزب لجعل المنافسات المحلية ترتبط بقضايا قومية، وبالتالي أسهمت في تأميم الحملات المحلية. وهكذا، مثلت انتخابات العام 1994 أوج إستراتيجية الحزب الجنوبية وعملية إعادة تغيير المسار الانتخابي التي كان قد بدأها نيكسون في العام 1968. وشهد العام 1994 تحولا كاملا للجنوب كمنطقة نحو الحزب الجمهوري، بما أن الديموقراطيين الذين مكثوا فيه فترة زمنية طويلة قد فقدوا مقاعدهم داخل الكونغرس وحل الجمهوريون المحافظون محلهم. إن تنبؤ ليندن جونسون بخسارة الديموقراطيين في الجنوب طوال جيل كامل بسبب الحقوق المدنية كان في طريقه أخيرا للتحقق.

أدت سياسات إدارة كلينتون المبكرة أيضا دورا في هذه الجولة الجديدة من السياسة الثقافية. تسبب دعم كلينتون للمعاملة غير التمييزية للمثليين داخل المؤسسة العسكرية، ودعمه للسيطرة على مبيعات السلاح وحقوق الإجهاض، ودور هيلاري كلينتون البارز في مستهل سنوات الإدارة، كل ذلك تسبب في أن يوغر صدور المصوتين المحافظين من ذوي البشرة البيضاء. كما ساعدت معارضته لحرب فيتنام عندما كان في شبابه ومحاولاته تشكيل مجلس وزراء متنوع من جميع الأطياف وإصلاح الرعاية الصحية في تعزيز صورته كليبرالي على نمط دوكاكيس. واستخدمت الجماعات المحافظة، التي كانت تعمل بنشاط في معارضة كلينتون، الرسائل البريدية المباشرة والأحاديث الإذاعية والمؤسسات البحثية لتوجيه النقد القاسي للرئيس الحالي. كما منح أيضا تكليف مدع خاص للنظر في ماضي كلينتون المالي آلية لإجراء تحقيق أكبر حول المزاعم واسعة النطاق، والتي ثبت أن الأكثر أهمية منها كان ذا طبيعة جنسية. حتى بعد إعادة الانتخاب السهل في العام 1996، استمرت سياسة الانقسام الثقافي في تعريف قاعدة الحزب الجمهوري، وظل كلينتون الهدف الأساسي للعداء المحافظ.

وعلى الرغم من ذلك، تقيدت فترة رئاسة كلينتون الثانية على نحو خطير بفضيحة مونيكا لوينسكي، حيث تصدرت أخبار اتصاله الجنسي بإحدى المتدربات من داخل البيت الأبيض جميع وسائل الإعلام الرئيسية في يناير العام 1998، وهو الأمر الذي دمر رئاسته في النهاية. ارتبطت الفضيحة الجنسية - والتستر عليها - بصورة السياسي الفاسق المرتبطة بالخطاب البلاغي المحافظ[51]. وعلى الرغم من أن إجراءات الاتهام الجنائي - بناء على إنكاره لهذه العلاقة في أثناء حلف اليمين - عكست غضبا حقيقيا وسط دوائر المحافظين المتدينين، لم يكن معظم الأمريكيين على اقتناع بأن هذا الفعل الآثم يصل إلى حد الاتهام الجنائي، وبدلا من ذلك نظروا إليه على أنه أمر مؤسف وغير لائق، لكنه لا يرتقي بكل تأكيد إلى مستوى «الجرائم الكبرى والجُنح»، وهو الشرط الدستوري الواجب توافره لعزل رئيس من مهام منصبه. من جانب آخر، أدت نزعة الانتقام التي أظهرها مدعي الاتهام الجنائي إلى إضعاف قضيتهم أمام محكمة الرأي العام. وفضلا على ذلك، انتقد معظم زعماء الدين انهماك المحافظين بسوء السلوك الجنسي، خصوصا في الوقت الذي كانوا يقدمون فيه القليل جدا لمساعدة الفقراء. وفقا لما أشار إليه أحد زعماء الدين، «هناك حالة من السخط الهائل نظير ما اقترفه كلينتون، وأنا أتقبلها. لكن أين هي حالة السخط في وجود نحو 12 مليون طفل من دون رعاية صحية؟»[52].

وإذا كانت فضيحة لوينسكي قد فشلت في إنهاء فترة رئاسة كلينتون قبل أوانها، فهي بالطبع قد ألقت بظلالها على السباق الرئاسي للعام 2000. ويمكن رؤية ذلك في تأثير «قضية الشخصية» وقضية «القيم الأخلاقية» أثناء الحملة الانتخابية. ففي تلميح واضح لفضائح كلينتون، أصر جورج دبليو بوش، حاكم ولاية تكساس وقتئذ، على أنه «سيعيد الشرف والكرامة إلى البيت الأبيض»[53]. وسعى بوش نحو ربط المرشح الديموقراطي ألبرت غور، نائب الرئيس، بالسمعة الملوثة للإدارة، وهو معنى ضمني يفيد بأن إدارة كلينتون قد لطخت منصب الرئيس. ضخم بوش أيضا من شخصية نائب الرئيس، بحجة أنه يغير من مواقفه بسهولة، مما يعكس ميلا إلى النسبية الأخلاقية على حساب الاقتناعات الأساسية.

كانت عقيدة بوش المسيحية جزءا محوريا من إستراتيجية الحملة الانتخابية. فعن طريق تأكيد معتقداته الدينية الراسخة، سعى بوش نحو تمييز نفسه عن غور، مدعيا أنه لم يتردد في اقتناعاته لأنه يؤمن بالأمور المعنوية المطلقة. وكانت هذه خاصية جوهرية لمناشدة بوش للمحافظين المسيحيين، حيث بدأ بوش أيضا في الوصول إلى القساوسة البروتستانت في العام 1998، وعيّن رالف ريد، المدير السابق للتحالف المسيحي، لتقديم المساعدة في حملته الانتخابية. وتحدث بوش مع العديد من كبار القساوسة - بمن فيهم الداعية التلفزيوني المسيحي جيمس روبنسون - عن «دعوته» إلى الترشح للرئاسة وعن اعتقاده بأن «الله أرادني أن أترشح إلى منصب الرئيس»[54]. كما أصاب أيضا خطاب بوش البلاغي في أثناء الحملة الانتخابية الموضوعات المتعلقة بالله والوطن بالضبابية، وذلك لوصفه المسيح عيسى بأنه فيلسوفه المفضل «لأنه عمل على تغيير جوارحي»[55]. إن مثل تلك المناشدات الصريحة للدين جعلت معظم المسيحيين المحافظين يستنتجون أن بوش هو «واحد منا»[56].

يُعتبر اختيار عضو مجلس الشيوخ جوزيف ليبرمان لكي يكون مرشحا لمنصب نائب الرئيس في حملة غور الانتخابية بمنزلة رد فعل للتأكيد الديني (والأخلاقي) للحملة الانتخابية. فعن طريق اختيار عضو مجلس شيوخ يهودي محافظ سعى غور إلى النأي بنفسه عن فضائح كلينتون. كان ليبرمان ناقدا صريحا لكلينتون عند انتشار أخبار علاقته بلوينسكي، وعكس اختياره محاولة حملة غور الانتخابية تحجيم أفضلية بوش فيما يتعلق بقضية الأخلاق. وفضلا على ذلك، تمثلت أكثر إسهامات ليبرمان المهمة في دعمه الصريح لدور أكثر وضوحا للدين داخل الحياة العامة الأمريكية، حيث أشار في عدة مناسبات إلى أن «الدستور يكفل حرية الديانة، وليس حرية الابتعاد عن الدين»[57]. وذكر أيضا أن أمريكا قد «فقدت اتجاهاتها الأخلاقية»[58] وأننا «كشعب واحد، نحن بحاجة إلى إعادة التأكيد على عقيدتنا»[59]. وبالمثل، كان ليبرمان صريحا في انتقاداته لـ «الترفيه السام» الذي اتصف به المشهد المعاصر لوسائل الإعلام وتعهد بـ «طفرة جديدة في النهضة الأخلاقية والثقافية» كوسيلة لإبطال تدهور أمريكا[60].

كان هذا الدافع وراء اختيار ليبرمان ومحاولة اســتقطاب قضية القيم الأخلاقية مثــيرا للجدل. على الرغم من اســتخدام الديموقراطيين الدين فــترة طويلة في أثناء حملاتهم الانتخابية، كان التوجه ذا منظور ليبرالي من الزاوية الاجتماعية، وليس ذلك النــوع من الدين المحافظ الذي انجــذب إليه الجمهوريون على نحو تقليدي. وبناء على ذلك، بــدت تصريحات ومواقف ليبرمان مؤيدة، وليســت معارضة، لادعاءات بوش الرئيســية في حملته الانتخابية بخصوص المجتمع العلماني الذي يولد الفجور. وعلى الرغم من أن رســالة ليبرمان الدينية كانت مســكونية ضمنيا، فقد اتســمت بالمحافظة بشــكل واضح، مع قليل من توجهــات الحركة الإنجيلية الاجتماعية التي ميزت حملات الانتخابات الســابقة للحزب الديموقراطي. وهكذا، جنحت المحافظة الدينية التــي أبداها ليبرمان إلى تعزيز خطاب الحرب الثقافية بدلا من توفير بديل حقيقي. لم تتفق حماســة ليبرمان للدين في أثناء الحملة الانتخابية بصفة دائمة مع عقيــدة الحزب الديموقراطي. ومن ثم، كان من المفارقــة أن تطلب رابطة مكافحة التشــهير من ليبرمان الامتناع عن مثل هذه المناشدات الواضحة للدين، التي شعروا بأنها قد «تخطت حدودها»[61].

جورج دبليو بوش والحرب على الإرهاب

أسرت الطبيعة المغلقة والمتنافسة للحملة الانتخابية في العام 2000 جمهورا من الناخبين المنقســمين على طول خطوط حزبية. اختلف المصوتون الأمريكيون حول عدد متنوع من القضايا التي تتراوح ما بين السياسة الاقتصادية والدور الذي تؤديه أمريكا في العالم. كما كان أيضا هناك انقســام حول الرؤى المتنافسة للأمة. وفي هــذا الصدد، أســهمت أربعون عاما من السياســة الثقافية في خلق مجتمع مستقطب على نحو عميق. فمن أحد الجوانب، كان هناك المحافظون الثقافيون الذيــن مثلوا حجر الزاوية في الفوز الانتخابي الذي حققه الحزب الجمهوري منذ العــام 1968، حيث عرفوا بحماســهم الوطني والاهتمام بـ «القيــم التقليدية» ودعــم جيش قوي وجــازم. كما عملوا أيضــا على مناصرة دور محــوري للدين المســيحي في الحياة العامة الأمريكية. وعززت القومية الدينية التي تبناها بوش - إرث الرؤساء الثلاثة الجمهوريين الذين سبقوه - من هذه الأفكار ونجحت في

تمكين هذا المجتمع. كما منحت أيضا تأكيدا كهنوتيا بشكل واضح على النظام الأمريكي (على الأقل تحت الحكم الجمهوري). وعلى نهج اليمين المتطرف في أثناء الخمسينيات من القرن الماضي، خلطت حملة بوش الانتخابية بسهولة - وإدارته فيما بعد - المسيحية المحافظة بالوطنية ودعم رأسمالية الأسواق الحرة. وإذا كانت أمريكا تعاني حالة من التدهور، فإن ذلك لم يكن نتيجة للسياسات الاقتصادية طوال الثلاثين عاما الماضية، لكن بسبب انحراف قطاعات معينة من السكان الأمريكيين وتسامح ليبرالي أدى إلى التساهل مع الفجور. وبالتالي، وعلى وتيرة نيكسون وريغان من قبله، دعا جورج دبليو بوش الدولة إلى استعادة جذورها البروتستانتية في محاولة لاسترجاع السياسة والمجتمع الأمريكي.

في الجانب الآخر من الطيف الأيديولوجي وُجدت العناصر الأكثر ليبرالية اجتماعيا من المجتمع الأمريكي. شعر هؤلاء بالانزعاج بشأن التوجهات المعاصرة وعدم صفاء الحياة العامة الأمريكية. وعلى الرغم من ذلك، كانوا أقل اهتماما بخصوص السلوكيات الجنسية مقارنة بالاهتمام بسياسات الحكومة التي عملت ضد العدالة الاجتماعية ومصالح الفقراء، كما شعروا بالقلق الشديد من جراء التفاوت الواسع في الدخل، والافتقار إلى الرعاية الصحية ميسورة التكلفة، وتعصب اليمين المسيحي. تشكك أيضا الليبراليون الأمريكيون في القدرة غير المنظمة للسوق على توفير السلع العامة، حيث اعتبروا الرأسمالية المعاصرة مصدرا لمعظم العلل الاجتماعية التي استنكرها المحافظون. وفقا لهذا الرأي، تأصلت أزمة المجتمع الأمريكي في التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، وليس في غياب العقيدة الدينية. ونظر أيضا هذا الفريق نظرة تشككية لمحاولات غرس العقيدة المسيحية المحافظة داخل المؤسسات العامة. واُعتبرت المبادرة «المبنية على العقيدة» التي تبناها جورج بوش أقل من مجرد محرك لخدمة الفقراء عن كونها لمصلحة نشر الدين البروتستانتي. وركزت مخاوف اليسار الديني - بالإضافة إلى أقرانهم من العلمانيين - على التعارض ما بين التصريحات الصريحة عن القيم المسيحية التي ميزت حملة بوش الانتخابية والترويج لسياسات وُضعت لخدمة الغني والقوي على حساب الفقير.

وبفوزه في الانتخابات الرئاسية في العام 2000، على الرغم من فقدان الصوت الشعبي، حصل الرئيس بوش على إجماع بسيط من دون تفويض في خضم هذه

البيئة السياسية شديدة الانقسام. تعرقلت مبادرات السياسة التي وضعها مسبقا ولم تتحقـق محاولة دفع أجندة محافظة داخل الكونغرس. واشـتمل برنامج بوش على المبادرة المبنية على العقيدة سـابقة الذكر التـي تعمل على توجيه الأموال الفدرالية نحو الكنائس الأمريكية وخفض الضرائب التي يسـتفيد منها أثرياء أمريكا على نحو غير متكافئ. ونظرا إلى شعوره بالقلق بخصوص الاتجاه الذي تسلكه الإدارة الجديدة، أعلن جيمس جيفوردز – عضو وسطي بمجلس الشيوخ عن ولاية فيرمونت ينتمي إلى حزب الرئيس – استقلاله، مما حول السيطرة على مجلس الشيوخ إلى الديموقراطيين. وعـلى الرغم من ذلك، تلاشـت مثـل هذه المعارضـة المبكرة مع وقـوع الهجمات الإرهابية يوم 11 سبتمبر 2001، حيث أسهمت حالة الرعب والصدمة من جراء هذه المأسـاة القومية في توحيد الدولة خلف قيادة الرئيس بوش. وقد كانت بكل وضوح لحظة فارقة بالنسبة إلى الرئيس الجديد، بالإضافة إلى أنها كانت فرصة فريدة لتوسيع نطاق دعمـه في الداخل والخـارج[62]. ومع ذلك، اسـتخدمت الإدارة هذه اللحظة لتعزيز سلطتها، مع البدء في التجهيز لـ «حرب مفتوحة على الإرهاب»[63].

عكس رد فعل إدارة بوش على الهجمات الإرهابية التي وقعت في الحادي عشر من سـبتمبر البيئة الثقافية التي وصل بوش من خلالها إلى السـلطة، حيث وصفت الهجمات بالإضافة إلى رد الفعل المتعاقب من خلال تعبيرات دينية مستوحاة بشكل كبير من الرواية المسـيحية للتاريخ الأمريكي. كما عكست أيضا الرؤية الثقافية التي نظر من خلالها المحافظون إلى الأمة. وفي أثناء مراسـم التأبين المحكمة التي عُقدت بالكاتدرائية الوطنية في واشـنطن، تحدث الرئيس بوش عن قضية وطنية مقدسـة يتعين على الجيل الجديد من الأمريكيين الاسـتجابة لها، وقال إنها «مسؤولية الدولة تجاه التاريخ أن ترد على هذه الهجمات وإخلاء العالم من الشر»[64]. وكانت الرسالة مثالا واضحا للقومية الدينية الأمريكية، رسـالة خلطت فكـرة غير متبلورة للحرية مع الديانة المسـيحية وأسلوب الحياة الأمريكي. وفضلا على ذلك وعن طريق توجيه ندائه من أعلى منبر الوعظ داخل الكنيسـة، استخدم بوش هذا الخليط الفعال من الدين والقومية والعسـكرية بهدف تبرير حزمة من المبادرات التي ستشـكل تحولا ملحوظا في السياسة الخارجية الأمريكية، كما ساعدت على منح شرعية لرئاسة كانت محل نزاع حتى ذلك الحين.

كان واضحا في تصريحات بوش، وفي بيانات أخرى مماثلة، فكرة الاعتداء على أمريكا بسبب قيمها، وليس نتيجة لسياساتها. كما ذكر الرئيس بوش أن الإرهاب عُرِّف من خلال عدائه للحرية وفكرة المجتمع المنفتح، وفضلا على ذلك فقد وصف من شنوا هجمات الحادي عشر من سبتمبر بأنهم مسلمون متعصبون ومناهضون للحداثة، وأن ما كان يواجه أمريكا ليس أقل من «حرب لإنقاذ الحضارة»[65]. وعلى نهج الحرب الباردة والصراع في مواجهة الفاشية في أثناء منتصف القرن العشرين، تحدد هذا النزاع الجديد من منظور أيديولوجي وديني. وكان الأمر الشائك وقتئذ هو منافسة ما بين رؤيتين مختلفتين للنظام الاجتماعي، حيث قيل إن الغرب، بتعريفه، يرمز إلى فكرة المجتمع المنفتح الذي شكلته مبادئ التنوير، وحرية الفرد، والتسامح في التنوع. من جانب آخر، قيل إن البديل الإسلامي يجسد الرؤية المحدودة للطائفية العرقية والدينية التي تنطبق على المجتمع المنغلق. وعلى الرغم من تجنب الإدارة للفكرة المتعلقة بصدام الحضارات، فقد انطبق هذا الوصف بوضوح على إطار العمل الديني الذي وضعه هنتنغتون.

أسهم هذا الوصف الذي أطلقته الإدارة على الحرب على الإرهاب - والذي سيشار إليه فيما بعد بالصراع ضد الفاشية الإسلامية - في تعزيز طبيعة النزاع الديني بين الطوائف[66]. قيل إن أمريكا كانت تحارب لمصلحة حرية الإنسان، وقيل أيضا إنه عند الصراع للحصول على الحرية، فإن «الله ليس بمحايد»[67]. ويمكن تلمس الدلائل المسيحية في العبارة التي ذكرها الرئيس بوش بأن الحرية ليست إسهاما أمريكيا للعالم، لكنها «هبة من العلي القدير لكل رجل وامرأة». وعكس هذا الخليط من المثالية المسيحية والديموقراطية والحرية الصفة الأخلاقية المطلقة للحركة المسيحية المناهضة للشيوعية، وهو الخليط الذي أرشد الأساس المنطقي لغزو كل من أفغانستان والعراق. كما كان متأصلا أيضا في أحد الافتراضات أن إدارة بوش كانت بصدد «تنفيذ ما أراده الله»[68]. ووفقا لما أشار إليه أحد المعلقين من المحافظين الجدد في ذلك الحين، أسهمت أحداث الحادي عشر من سبتمبر في «تغيير شكل» رئاسة بوش. وسط النار والرماد الناتج من برجي التجارة العالمي، «ظهر نوع من الوحي متوهجا بأنواع مختلفة من النيران، أضاء خبايا عقل وقلب وروح بوش...

أصبح جورج دبليو بوش الآن على يقين بأن الإله الذي قد عاهده وألزم نفسه تجاهه من قبل كمسـيحي مؤمن، قد وضعـه في المكتب البيضاوي لهدف ما، حيث وضعه هناك لكي يقود حربا ضد شر الإرهاب»[69].

وعلى الرغم من ذلك، كان وصف الأحداث مضللا. فمن أحد الجوانب لم يأخذ في الاعتبار توضيح بن لادن للأسباب التي جعلته يقترف هذه الأفعال، إلى جانب الفتـوى الصادرة في العام 1998 التي منحت الأسـاس لشـن حرب على أمريكا. ووفقـا لهذا البيان، فإن الأمر الذي حفز بن لادن وتنظيم القاعدة هو سياسـات أمريكا داخل منطقة الشرق الأوسـط، وليس القيم الأمريكية[70]. تضمنت هذه السياسات بعض القضايا مثل الدعم الأمريكي للحكومات الاستبدادية في المنطقة، ووجـود الجيش الأمريكي داخل بعض الدول العربيـة (تحديدا المملكة العربية السعودية)، والدعم المطلق لإسرائيل واحتلالها الأراضي الفلسطينية. كانت هذه هي السياسـات التي أشـعلت المشـاعر المناهضة لأمريكا داخل المنطقة والتي استخدمها بن لادن لتبرير أفعاله للعالم العربي والإسلامي. ولم يضع وصف الجهاد الإسـلامي الذي قدمته إدارة بوش تفسـيرا للسـياق التاريخي المتعلق بالشبكة الجهادية الدولية. كانت هناك مناقشـات بسـيطة دارت خـلال العامين 2001 و2002 بخصـوص نشـأة تنظيم القاعـدة، أو بدء ظهور التنظيـم أثناء الحرب الأفغانية في الثمانينيات من القرن الماضي، أو الروابط قديمة الأزل بين الجماعات الجهادية الإسلامية (بما فيها تنظيم القاعدة) وأجهزة الاستخبارات في دول حليفة لأمريكا داخل منطقتي الشرق الأوسـط وجنوب آسيا. وعلى العكس، فإن أولئك الذيـن حاولـوا إثارة هذه القضايا - وممن نظـروا إلى أحداث الحادي عشر من سـبتمبر على أنهـا تبعات غير مقصودة أو انتكاسـة للسياسـات الأمريكية منذ عـصر ريغان - جرى انتقادهم واعتبارهم غير وطنيين وغير مدركين لـ «الوضوح الأخلاقي» لأحداث الحادي عشر من سبتمبر.

قـد تكون الصفة الأخلاقية المطلقة للحرب على الإرهاب - والفكرة المتعلقة بأن السياسة الأمريكية عكست إرادة إلهية - قد مثلت وسيلة مفيدة استهدفت الترويج لسياسـة الإدارة، لكنها أثبتت نتائج عكسـية في النهاية[71]. وبدا وصف بوش للهجمات ونعته المسـلمين بـ «الأشرار» على أنه يؤكد أن الحل العسـكري

كان «رد الفعـل الوحيد الواقعي والمعقول»[72]. وهو الأمر الذي انزعج على أثره معظم زعماء الدين، الذين صرحوا بأن العنف الإضافي لن يضع حدا للإرهاب بل سـيطيل من أمد الشعور بـ «الخوف واليأس وعدم الاسـتقرار»[73]. وفضلا على ذلك، عزز اختيار بوش للهجته وتوسـيع نطاق النزاع لكي يشـمل «محور الشر» (العراق وإيران وكوريا الشمالية) من رؤية مسيحية للدور الذي تؤديه أمريكا في العالم. ولم يكن ذلك هو الدين المدني الذي أشارت إليه صيغة بيلا، بل كان خليطا من العقيدة والأمة سـمح بتطبيق سياسـة غير مقيدة. وعندما تحدث بوش عن إخلاء العالم من الشر، أشـار أحد المعلقين قائـلا: «إنه يتجه نحو عقلية صليبية، عقلية الحرب المقدسة»[74].

أسـهم أيضا توجه إدارة بوش إلى شن حرب على الإرهاب في تعزيز الرأي القائل إن أمريكا كانت بصدد الترويج لصدام ما بين الحضارات. وعلى الرغم من المحاولات السـابقة للتمييز ما بين الإسلام المتطرف والمعتدل، ظلت صورة الصدام ما بين الخير والشر - وبين المسـيحية والإسـلام - قائمة. كان هذا منظورا سـائدا في جميع أنحاء منطقتي الشرق الأوسـط وجنوب آسيا. على سبيل المثال، نُظر إلى الحرب في العراق على أنها نتيجة لهجمات الحادي عشر من سـبتمبر، ويحركها النفط والسـلطة على نحـو أكبر مقارنة بقيم التنوير. وأدت عمليات الاعتقال غير المحدودة لمقاتلي العدو في خليج «غوانتانامو» في كوبا والانتهاكات التي مورسـت داخل سـجن أبو غريب في العـراق، إلى تعزيـز وجهة نظر بـأن أمريكا كانت تعمل خـارج نطاق الأعراف الدوليـة. وبالمثل، أيد بعض المعلقين من داخل الولايات المتحدة هذه الرؤية للنزاع. على سـبيل المثال منح جـيري فالويل تبريرا إنجيليا لغزو العـراق بحجة أن الحرب كانـت تعنـي «الدفاع عن الأبرياء... وإذا لم ننجح في وقف انتشـار الشر، فسـوف نفقد العديد من الأرواح البريئة وسـيتأثر ملكوت الله»[75]. أدلى بعض القساوسـة البروتسـتانت في جميع أنحـاء الدولة بتصريحات مماثلة من أعـلى منابر الكنائس في أثنـاء الفترة التي سـبقت الغزو. وعلى الرغم من ذلك، صـدرت أكثر التعليقات إثارة للجدل من الفريق أول وليم بويكن مدلولها أن الحرب ضد الجهاد الإسـلامي (وبالتـالي العمل الوشـيك في العراق) مثلت «معركة مقدسـة» ضد قوى الشر. إن حقيقة إلقاء بويكن خطبه من داخل الكنائس المسـيحية ذات التوجهات المختلفة

- مرتديا الزي العسكري - قد عزز رؤية من القومية الدينية الجهادية التي تذكرنا بندوات مناهضة الشيوعية التي كانت تعقد خلال خمسينيات القرن الماضي، وكانت المادة مشابهة أيضا. وكان فحوى رسالة بويكن أن هذه حرب دينية وأننا، بصفتنا أمة مسيحية «يسود فيها حكم الله»، فإن النصر يعتمد على اتحاد الأمة بأسرها «تحت اسم المسيح عيسى»[77].

المفارقة أنه على الرغم من الخطاب البلاغي، كانت الوسائل المستخدمة في شن الحرب متنافية مع أعراف التنوير للمجتمع المنفتح. لم تعمل سياسات إدارة بوش على تشجيع الحرية، بل على العكس، كانت بصدد دعم الأجهزة الأمنية الأجنبية والطغاة الإقليميين من أجل التصدي للجهاد الإسلامي. كما اتجهت الإدارة أيضا إلى توسيع سلطة الحكومة داخل الولايات المتحدة على حساب الفرد، وتحديدا فيما يتعلق بمعاملة الأجانب. استوجبت هذه المحاولات وجود درجة عالية من السرية والاستعداد للعمل خارج نطاق القانون الأمريكي أو القانون الدولي، وجرى تبرير بعض السياسات مثل إصدار الأحكام القضائية والاستجواب القهري وتفعيل السجون السرية بحجة عدم الجدوى من تطبيق التقييد الأخلاقي سعيا وراء تحقيق الأمن القومي في حالة الحرب[78]. باختصار، فإن فكرة الحرية التي تغنت بها الإدارة قد أكدت على الذات الجماعية للسلطة الأمريكية، ولم تدافع عن حرية الفرد أو احترام حقوق الإنسان. وعلى الرغم من أن الخطاب الوطني لإدارة بوش كان مشبعا بالمُثل المتعلقة بحرية الإنسان والمهمة المسيحية، فقد انجذب إلى الطائفية نفسها التي ميزت المجتمعات المنغلقة. وبخلط الغاية المسيحية بالمصالح الأمريكية، كانت الإدارة بصدد استخدام الدين «لتوفير تبرير أخلاقي فاعل لإستراتيجية الإمبراطورية»[79].

ألقت هذه القضايا بظلالها على الانتخابات الرئاسية العام 2004، وعلى وجه التحديد، الحرب في العراق. وذكر المنافس الديموقراطي جون كيري أن العراق قد حول الانتباه عن تنظيم القاعدة، وأن الحرب المستمرة كانت تؤدي إلى إضعاف موقف أمريكا في المنطقة وحول العالم. وتمثل رد فعل حملة بوش الانتخابية في خلط العراق بأحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث كررت زعمها بأن غزو العراق يعتبر محوريا بالنسبة إلى الحرب الأوسع نطاقا على الإرهاب وبالنسبة

إلى الصراع المستمر لمصلحة حرية الإنسان. وقد وُصِم أولئك الذين اختلفوا مع هذه الرؤية بأنهم غير وطنيين أو ميالين إلى التهدئة وضعيفو الإرادة. سيطرت بعض الموضوعات، مثل الخوف والإرهاب والأمن القومي، على حملة بوش الانتخابية، وهو اتجاه تشابه بشكل لافت للنظر مع الانتخابات الهندية في الثمانينيات ومطلع التسعينيات من القرن الماضي، وكذلك أيضا الادعاء بأن الحزب الجمهوري فقط هو القادر على الحفاظ على سلامة وأمان الأمة[80]. واستخدمت الإستراتيجية الإعلامية لحملة بوش الانتخابية صورا فوتوغرافية لمركز التجارة العالمي المنهار والقائمين على مكافحة الحرائق في ولاية نيويورك، ورموزا أخرى تتعلق بأحداث الحادي عشر من سبتمبر بهدف غرس الخوف والوطنية والدعم المطلق لسياسة الحكومة في الأذهان. وكذلك أيضا الاتهام بأن الهجمات الإرهابية ستكون أكثر احتمالا تحت إدارة يرأسها كيري لأنه يتصف بالضعف في الدفاع عن الأمة، ولأن «الضعف يعمل على جذب أولئك ممن يتربصون لإيذاء أمريكا»[81].

هناك خاصية محورية للحملة الانتخابية وهي محاولة ربط عقيدة الرئيس الشخصية بمصير الأمة، حيث اشتمل ذلك على محاولة متعمدة لغرس معتقد شائع في أذهان المسيحيين المحافظين أن الله قد اختار بوش للوصول إلى البيت الأبيض[82]، كانت فحوى الرسالة - المفعلة - أن الله قد انحاز إلى جانبنا في المعركة ضد الإرهاب، وضمنيا إلى جانب الحزب الجمهوري في حملة الانتخابات الرئاسية. كان الاستخدام الواسع للكنائس كآلية للحشد السياسي - بالإضافة إلى استخدام برامج صلوات القساوسة عبر شبكة الإنترنت مثل «فريق الصلوات الرئاسية» و«صل من أجل الصوت» - ضروريا للترويج لهذا الرأي ولتعزيز التأييد البروتستانتي[83]. كذلك أيضا كان نوع الشعبوية المحافظة التي ميزت الحملات الانتخابية السابقة للحزب الجمهوري. على سبيل المثال، استحضر بوش العديد من الموضوعات والأفكار نفسها المرتبطة بالانتقاد الذي وجهه كويل في العام 1992 إلى «النخب الليبرالية» بهدف الهجوم على كيري ووصفه بعدم الأصالة من الناحية الثقافية. وبالمثل، انتقصت بعض الجماعات المتصلة بحملة بوش الانتخابية من قيمة خدمة كيري العسكرية في فيتنام، حتى عقيدة

كيري لم تسلم من الهجوم. على سبيل المثال، أرسلت اللجنة القومية للحزب الجمهوري إعلانا بريديا إلى المصوتين في ولايتي أركنساس وفرجينيا الغربية يتهم فيه الديموقراطيين (وكيري) بالاستعداد لحظر استخدام الإنجيل[84]. كما هدد أيضا الأساقفة الكاثوليك المحافظين بمنع شعائر المناولة عن الزعماء المنتخبين الذين لا يتفقون مع مناهضة الإجهاض، وهو خلاف كان له تأثير مباشر في كيري والكاثوليكيين الآخرين داخل قيادة الحزب الديموقراطي. نجح الحزب الجمهوري أيضا في وضع مبادرات اقتراع محلي بشأن زواج المثليين في إحدى عشرة ولاية - بما فيها الولايات المتأرجحة مثل ولاية أوهايو. وكانت هذه المبادرات عاملا جوهريا أسهم في قلب عدد كبير من الأصوات المسيحية المحافظة وإرساء مفهوم انقسام الجمهور الانتخابي ما بين «مؤمنين» و«كافرين»[85].

وبالتالي، يمكن اعتبار حملة بوش الانتخابية للعام 2004 أنها تكرار - وذروة - للإستراتيجية التي وضعها نيكسون للاستقطاب الإيجابي[86]. فعن طريق وصف المعارضة الديموقراطية بمعاداة الدين، استطاع واضعو الإستراتيجيات من داخل الحزب الجمهوري بناء أغلبية محافظة تعتمد على رؤية محدودة للدين والهوية القومية. وعلى الرغم من اختلاف القضايا إلى حد ما، فإنها تضمنت بصفة دائمة الاهتمامات الرئيسية للدين والوطنية ورأسمالية الأسواق الحرة. كما عمل مسؤولو الحزب على إرساء أيديولوجية وطنية نجحت في وصم الرأي المعارض بأنه مخالف للتقاليد الأمريكية وخلطت بسهولة الدين بالأمن القومي والدولة. وكان خطر ذلك التوجه، وفقا لما حذّر منه نيبور منذ سنوات عديدة، هو ما يسببه من غشاوة على «الإيمان الحقيقي بالأيديولوجية الوطنية»[87]. فضلا على ذلك، يختلف هذا النوع من السياسة الدينية عن المفهوم الأكثر مسكونية للدين المدني بتعزيزه للانقسامات بدلا من التأكيد على الأمور المشتركة. ومن خلال ربط الدين المحافظ بسياسات الإدارة على نحو متعمد، استمرت حملة بوش الانتخابية في استقطاب المجتمع الأمريكي وإثارة لهيب الانقسام الطائفي لمصلحة تحقيق مكاسب سياسية خاصة بها.

نجحت هذه الإستراتيجية مرة أخرى في العام 2004، ولكن كان تسييس الدين في طريقه إلى التلاشي. وكانت الانقسامات العميقة، والزائفة على نحو كبير،

التي تسببت فيها هذه الإستراتيجية بمنزلة عقبة في طريق الحوكمة الفعالة التي نتج عنهــا في نهاية المطاف إضعاف الهدف من تكويــن أغلبية جمهورية دائمة. وكذلك أيضا تمكين نشطاء الدين المحافظ ورؤيتهم المحدودة للمجتمع الأمريكي. كان تأثير المحافظــين الثقافيين على بعض القضايا مثــل أبحاث الخلايا الجذعية والســلوكيات الطبية - التي وصلت إلى ذروتها عند تدخــل الحكومة الفدرالية في مســألة وقــف دعم الحياة عن تيري شــيافو من عدمه - يشــكل عائقا على وجه التحديد. وأدى ذلك الجدل إلى انســلاخ التحرريين والمحافظين الاقتصاديين على حد ســواء، كما أســهم أيضا في نشر مفهوم أن الحزب الجمهوري يســيطر عليه متطرفون أيديولوجيون على غير وفاق مع الاتجاه الأمريكي الســائد. وكانت أيضــا ظاهرة الخوف من الأجانب المصاحبة للرؤية المحدودة للقومية الأمريكية واضحــة في الجدل حول إصلاح الهجرة. وفي هذا الســياق أشــعل الأمن القومي والخوف من انتشــار الأقليــات رد فعل عنيفا مناهضا للمكســيكيين في العامين 2005 و2006. وعلى الرغم من ذلك، أدى تشــويه ســمعة المواطنين الأمريكيين من أصل لاتيني إلى إقصاء قطاع مهم من الســكان كان من المحتمل أن ينجذب نحو الحزب الجمهوري. كما أســهم أيضا في تجانس الحــزب، بما أن أعضاءه من قطاعات الســكان من الأقليات المختلفة - العرب والمكسيكيين والأمريكيين من أصل أفريقي - قد انســلخوا عنه نتيجة للهجة الخطاب وسياســات إدارة بوش ومؤيديها من المواطنين الأصليين.

وكان هناك أيضا شــعور متزايد انتشر ما بين معظم المحافظين الثقافيين بعد العــام 2004 بأنهم قد اســتُخدموا لغايات سياســية. كان هــذا واضحا في كتاب نشره نائب المدير الســابق لمكتب أساس العقيدة والمبادرات المجتمعية بالإدارة الأمريكية ديفيد كو. وذكر الكتاب أن الإدارة لم تتخذ مطلقا عمل المكتب بشكل جاد وأن مشروعاتها الخاصة كانت تحركها اعتبارات سياســية. وفضلا على ذلك، أشــار كو إلى أن المسؤولين السياسيين أمثال كارل روف قد شوهوا سمعة الزعماء المحافظــين المســيحيين في المجالس الخاصة - مشــيرا إليهم بـــ «المخابيل» - في الوقت الذي كان يعتمد فيه على دعمهم الســياسي للحفاظ على الجمهوريين في الســلطة. وشــعر كو بأن هناك ثمنا باهظا لا بد من دفعه، من الناحية الدينية،

نظير هذا النوع من تسييس الدين الذي تورط فيه البيت الأبيض. ووفقا لما أشار إليه «كو» في كتابه، «عن طريق السعي وراء السياسة بهذه الحماسة المنقطعة النظير، نجح المسيحيون في إقصاء الجميع [كل من يختلف معهم سياسيا]... (وبالتالي) فإن اسم المسيح عيسى لا يردد في الأذهان الأمور التي أرادها لأتباعه - أن يُحب بعضنا بعضا، وحب الفقراء والمرضى والسجناء، وإنكار الذات، والإخلاص إلى الله. بل ارتبط الاسم بالأنشطة المناهضة للإجهاض، ومعارضة حقوق المثليين، والحزب الجمهوري، وخفض الضرائب»[88].

ترددت هذه الانتقادات على لسان زعماء مسيحيين آخرين ممن كانوا على دراية بالتلاعب بالدين من قبل زعماء الحزب. على سبيل المثال، أشار راندي برينسون - ناشط مسيحي ومؤسس منظمة «أنقذ الصوت» - في حوار أُجري معه في العام 2006 إلى أن «هيكل السلطة داخل الحزب الجمهوري محصن للغاية بالأعمال التجارية الكبرى. وليس محصنا بالبروتستانت - فهم عبارة عن وسيلة لتحقيق غاية ما»[89]. وردد نشطاء مسيحيون آخرون هذه الشكوى، في إشارة منهم إلى أن زعماء الحزب الجمهوري يجيدون الحديث في قواعد اللعبة، ولكن «الحقيقة أن أكثر ما يهتمون به هو قضايا الدفاع وقضايا الأعمال»[90]. وأيد ريتشارد سزيك، الرئيس السابق للاتحاد القومي للبروتستانت، هذه النقطة مشيرا إلى أنه أينما تصطدم المصالح الدينية بمصالح الأعمال، فإن مجتمع الأعمال هو الذي يفوز «في كل مرة»[91]. وتزايد الانفصال ما بين السعي وراء السلطة والقيم التي كان من المفترض أن تتغنى بها هذه السلطة بالفضائح المختلفة التي انتشرت داخل الحزب الجمهوري طوال عصر بوش وتضمنت فضائح جمع التبرعات المرتبطة بعضو مجموعة الضغط الجمهوري جاك أبراموف الذي كان شريكا أساسيا للزعماء الجمهوريين داخل مجلس النواب والذي ساعد على نقل الأموال من أعضاء جماعات الضغط في واشنطن إلى خزائن حملة الانتخابات التابعة للحزب الجمهوري. كما تضمنت أيضا الفضيحة الجنسية التي تورط فيها عضو الكونغرس «مارك فولي» وعدد من الفتيان. وكانت فضيحة أبراموف مضرة على وجه التحديد، لأنه استخدم جماعات مسيحية (والرئيس السابق للتحالف المسيحي رالف ريد) لخدمة مصالح نوادي القمار التي مثلها أبراموف. وأدت

حالة الاستياء التي شعرت بها الجماعات المختلفة من الطائفة المحافظة الأمريكية والسـخط على السجل الجمهوري في منصب الرئاسة إلى مكاسب ديموقراطية في انتخابـات الكونغرس في العام 2006، كما شـكلت أيضا الانتخابات الرئاسـية في العام 2008.

باراك أوباما وعودة الدين المدني

كانت انتخابات العام 2008 بمنزلة نهاية للانبعاث الجمهوري. سُددت ضربة قوية وانتكاسـة رئيسـية للهدف المتطلع إلى خلق أغلبية محافظة دائمة في أثناء انتخابات منتصف الفترة الرئاسـية في العام 2006 - حيث سيطر الديموقراطيون على كل من مجلس النواب ومجلس الشـيوخ - حتى انهارت تلك الأغلبية تماما في الانتخابات الرئاسـية في العـام 2008. وكان هذا التحـول في الأحداث نتيجة لسـجل الحزب الجمهوري في الحكم. فقد أسـهمت أوجه فشـل إدارة بوش في العراق، وعجزها عن التحكم في الإنفاق الحكومي، والاسـتجابة الضعيفة لإعصار كاترينـا في العام 2005 في إضعاف الثقة بالإدارة وحلفائها من داخل الكونغرس. وكانـت هناك أيضـا فجوة ظاهرة بين لهجة خطاب الحـزب الجمهوري وأفعال أعضائـه. لم يفشـل القياديـون في التزاماتهم الأساسـية نحو المسـؤولية المالية والاسـتقامة الأخلاقية فقط، بل ظهـروا أيضا كأنهم عديمو الكفـاءة أو الجدارة بالثقة. كما أسـهمت النهضة الاجتماعية الدينية لليسـار الديني بدور أساسي في وضع حد للهيمنة الجمهورية. واتضح ذلك في ترشح باراك أوباما لمنصب الرئاسة، الـذي تحدى من خلاله بنجاح مزاعم الحزب الجمهوري بشـأن الأصالة الدينية والثقافيـة. وقد جرى تعريف ترشـح أوباما للانتخابات مـن خلال مثالية دينية أرشـدت توجهه السياسي المعتدل والليبرالي، كما ساعد أيضا منظوره إلى الدين في توحيـد العناصر المتفاوتة داخل المجتمع الأمريكي، عاكسـا مفهوما أكثر تقليدية للدين المدني الأمريكي.

شـكلت حملة الانتخابات الرئاسـية لعام 2008 مـرة أخرى من خلال أوجه الجـدل قديمـة الأزل في أمريكا حول كل من الدين والمجتمـع. كان هذا واضحا في منتـدى عام في أغسـطس من العام نفسـه حيـث التقى المرشـحان، عضو

مجلس الشـيوخ جون ماكين وعضو مجلس الشيوخ «باراك أوباما» داخل كنيسة بروتستانتيه في ولاية كاليفورنيا لمناقشة آرائهما بشأن الدين. وجرت استضافتهما وإجراء حوار معهما بواسـطة القس ريك وارين، راعي كنيسـة سادلباك (حيث انعقـد الحدث) ومؤلف كتـاب «الحياة التي تحركها الغايـة» -The Purpose Driven Life. وفي كلمته الافتتاحية لمنتدى كنيسة «سادلباك»، تحدث «وارين» عن حاجة الشـعب الأمريكي إلى فهم «وجهة النظر الشاملة» الدينية للمرشحين من أجـل فهم سياسـاتهما. كانت هناك أهميـة مزدوجة لهـذا النقاش. أولا، تسليط الضوء على مركزية الدين، تحديدا الدين المحافظ، بالنسبة إلى السياسة الأمريكية. وفي هذا السـياق، أظهر المنتدى مدى تأثير المسـيحية البروتسـتانتية على مدار العقود الثلاثة الماضية. وبالتالي، سـعى المرشـحان نحو نقل صورة عن نفسـيهما كمتدينين، زعيمـين حقيقيين بتأكيد مدى محورية المسـيح عيسى في حياتهما وعملهما. ارتكزت الخاصية الرئيسـية الثانية للمنتدى على الفهم الثنائي للتقليد المسـيحي الذي جسـده المرشـحان، فعلى الرغم من أن كليهما قد أكد على التزامه نحو التفسـير البروتستانتي للديانة المسيحية، اتجه أوباما إلى تفسير التقليد بأسـلوب متسق مع تعاليم الحركة الإنجيلية الاجتماعية للدين الأمريكي، بينما رأى ماكين في الديانة المسيحية أساسا لسياسته المحافظة.

والمفارقـة أن حملة ماكـين الانتخابية هي التي عانت بشـدة من القضية الدينيـة. فعلى نهج جورج بـوش الأب، لم يكن جون ماكين مسـيحيا محافظا، لدرجة أنه قد انسلخ عن هذا الجناح من الحزب في أثناء سعيه للترشح للرئاسة في العـام 2000. ووجه ماكين انتقادا لاذعا، بخطـاب أثناء الحملة الانتخابية في فبرايـر من العام 2000، إلى الداعية المسـيحي بات روبرتسـون وجيري فالويل ووصفهما بوكلاء التعصب، وصرح بأن «التعصب الذي يظهره أي حزب سـياسي لا ينتسب إلى القيم اليهودية المسيحية أو القيم الأمريكية»[92]. واستطرد مشيرا إلى أن العقيـدة، المبنية على فهم صحيح، «تـؤدي إلى الاتحاد ولا تعمل مطلقا على الانقسـام». وخلقت هذه العبارات تشـككا وعداء مـا بين ماكين وأقطاب اليمين المسيحي، حيث انعكس ذلك في التصريحات التي أدلى بها القس جيمس دبسـون، مؤسـس منظمة «من أجل العائلة»، الذي قـال في العام 2008 «لن

أعطي صوتي لجون ماكين بأي حال من الأحوال»[93]. وبالتالي، سعى ماكين نحو التواصل مع مسيحيين محافظين آخرين بمن فيهم القس جون هاجي، داعية مسيحي من مدينة سان أنطونيو بولاية تكساس، في محاولة لإصلاح العلاقات مع اليمين الديني – وهو خيار أثبت نتائجه العكسية في النهاية نتيجة لمعتقدات هاجي المناهضة للكاثوليكية. وكان هذا أيضا سببا في أن الأداء الذي ظهر به ماكين أثناء منتدى كنيسة سادلباك كان مهما على وجه الخصوص بالنسبة إلى ترشحه في الانتخابات.

عكس اختيار ماكين لسارة بالين مرشحةً لمنصب نائب الرئيس محاولة أخرى للتودد إلى المحافظين الثقافيين داخل الحزب الجمهوري. مثلت بالين اختيارا شعبيا وسط القاعدة الحزبية وساعدت على حشد المسيحيين المحافظين وراء ترشح ماكين للانتخابات. وكان بالين إحدى أعضاء الكنيسة الخمسينية في ولاية ألاسكا، واتفق موقفها تجاه الإجهاض وحقوق تملك السلاح وقضايا اجتماعية أخرى ذات أهمية مع اليمين الديني. وكانت تؤيد تدريس قصة الخلق في المدارس، وعارضت حقوق المثليين، وبالتالي كانت يُنظر إليها على أنها تنتهج نهج أقرانها من البروتستانت. ووفقا لما أشار إليه ريتشارد لاند، رئيس اللجنة الجنوبية لسلوكيات المعمدان والحرية الدينية، في حوار أجراه في أغسطس من العام 2008: «إنها واحدة منا»[94]. ساعد أيضا اختيار بالين في انبعاث حروب الثقافة التي كانت غير واضحة في أثناء الانتخابات التمهيدية. وهكذا، اختارت حملة ماكين الانتخابية - عن قصد - إستراتيجية الحشد الشعبي اليميني في أثناء الحملة العامة.

هناك خاصية محورية في بديل ماكين – بالين هي رؤية معينة للقومية الأمريكية والدور الذي تؤديه الدولة في العالم. حيث كان فهمهم للحرب على الإرهاب وفقا لما جرى تعريفه من خلال الأمور الأخلاقية المطلقة – وكصراع مع التطرف الإسلامي الشرير وغير القابل للإصلاح – غير واضح مقارنة بمفهوم إدارة بوش. ووفقا لما أشار إليه «ماكين» في منتدى كنيسة سادلباك «نحن نواجه تحديا هائلا على مدار القرن الحادي والعشرين، المتطرفين الإسلاميين الراديكاليين... وسوف نتمكن من إلحاق هزيمة بهذا الشر، وبغداد، الموصل، والعراق هي أرض المعركة الرئيسية. وبادرت بالين

إلى تكرار هذا في مناقشات ترشح نائب الرئيس، عندما أشارت إلى أن «هؤلاء (الأفراد) يكرهون أمريكا ويكرهون ما نرمز إليه، بما لدينا من حرية وديموقراطية وتسامح واحترام لحقوق المرأة». عكست هذه التصريحات فهما غاية في السطحية للتحدي الإسلامي، ولكن جرى استحضاره لتوفير التأكيد الكهنوتي على النظام الأمريكي الذي أرشد الإدارات والحملات الانتخابية الجمهورية السابقة. وكان هذا بمنزلة توجه عمل على خلط الدين بالدولة بسياسات الحزب الجمهوري بسهولة، في الوقت الذي تشكك فيه في وطنية وعقيدة والتزام الديموقراطيين بالأمن القومي.

تمثلت المشكلة الرئيسية لهذه الإستراتيجية في العام 2008 في فقدان الأيديولوجية المحافظة المرتبطة بإدارة بوش لمصداقيتها بشكل كبير، خاصة بين الجمهوريين الوسطيين. لم تحظ الحرب في العراق، تحديدا، على القبول الشعبي على نحو هائل، ولم تعد القدرة على بث الخوف في قلوب جمهور الناخبين عن طريق استحضار شبح الإرهاب داخل الأراضي الأمريكية ذات مصداقية خارج القاعدة المحافظة. وفضلا على ذلك، لم تلق فكرة حرب الثقافة قبولا بالقدر نفسه الذي حققته في السنوات الماضية. فبعد مرور ثمانية أعوام للجمهوريين داخل البيت الأبيض - وأربعة عشر عاما في إدارة كل من مجلس النواب ومجلس الشيوخ - لم تبدُ ببساطة هذه الموضوعات الرئيسية مرتبطة بالواقع. علاوة على ذلك، كان للأزمة الاقتصادية التي ظهرت في صيف العام 2008 تأثير هائل في الحملة الانتخابية بوجه عام. أدت المشكلات الاقتصادية التي كانت تكتسح الدولة بشكل كبير إلى إضعاف أهمية القضايا الثقافية بالنسبة إلى الأسر العاملة، التي انتابها شعور بالخوف من فقدان أعمالهم وديارهم. وفي الوقت الذي تحول فيه الانكماش الاقتصادي إلى أزمة مالية شاملة، أصبحت ببساطة القضايا المُسيسة للسنوات السابقة - الإجهاض، وزواج المثليين، وحقوق تملُّك السلاح - أقل أهمية بكثير فيما يختص بالتساؤل عن أي مرشح يمكنه التعامل بفاعلية مع الأزمة الاقتصادية الوشيكة. وأصبحت الاعتبارات الاقتصادية، وليست الثقافية، قاعدة أساسية للتصويت بالنسبة إلى معظم الشعب الأمريكي.

كان لدى إدارة أوباما أيضا فهم معقد للدين واستحضار سهل للموضوعات الدينية. واتضح ذلك في أثناء المؤتمر الوطني للحزب الديموقراطي من خلال

التأكيد على الجذور الكاثوليكية لجو بايدن بين الطبقة الكادحة بولاية بنسلفانيا، ومـن خلال خطاب المرشـح الرئاسي. وعلى نهج كلينتون مـن قبله، تميز حديث أوبامـا بألفة سلسـلة مع تعاليم الإنجيـل واقتناعات صادقـة لاقت قبولا لدى المصوتين. وبذاك تمكن من خفض أهمية القضايا الاجتماعية المسـببة للشـقاق وتقديم قراءة بديلة للتقليد اليهودي المسـيحي تؤكد عـلى العدالة الاجتماعية والتسـامح والحركة المسـكونية. كما اسـتطاع «أوباما» أيضا تغيـير الفكرة عن الحزب الديموقراطي على أنـه مضطرب فيما يتعلق بالدين وكونه مرتبطا برؤية محـدودة وثابتة للعلمانية. على سـبيل المثال، في خطاب ألقـاه في العام 2006، أشار أوباما إلى أنه من الخطأ تجاهل تأثير العقيدة على حياة الأفراد، وإضافة إلى ذلك لا يتعين على المجتمع «مطالبة المؤمنين بالتخلي عن دينهم قبل الدخول في الميـدان العام». وصرح أوباما، بدلا من ذلك، بأن من الأهمية بمكان الوصول إلى حل وسط يحقق التوافق ما بين العقيدة والأمور الواقعية لمجتمع سياسي متنوع من الزاوية الدينية. وتحقيقا لهذه الغاية، «ينبغي أيضا وجود درجة من التناسب تقوم بإرشاد أولئك الذين يراقبون الحدود ما بين الكنيسة والدولة»[95].

وجدت رسالة أوباما تعبيرا لها في حملته للانتخابات الرئاسية في العام 2008، حيث تأصلت قوتها في برغماتيتها وقدرة أوباما على توسـيع أوجه الصلة ما بين الدين وبعـض القضايا مثل الفقر، وكيفية إدارة الكوكب، والسياسـة الخارجية. اعـترف أوباما بتأثير كل من العقيـدة وتحديات التعدديـة الدينية على الحياة السياسـية الأمريكية. وفي العديد من المناسـبات، كان أوبامـا يعود إلى التحدي الرئيسي الذي يواجه هذه الدولة وهو: كيفية تكيف قطاعات السـكان شـديدة التدين التي قلما تتفق على الدين أو السياسـة. وفي هذا الصدد، عكسـت أفكار أوباما بشأن التسـامح الديني نوع المسكونية المتأصلة في فهم العلمانية بصفتها لا تدعو إلى التمييز. وسـواء كان أوباما متأثرا بأفكار الآباء المؤسسـين من عدمه، عكسـت رؤيته للدين والمجتمع حلا دينيا وسطيا كان موجودا في قلب الدستور الأمريكي. وبالتالي، تشـبعت رسـالة أوبامـا الدينية بأفكار المسـاواة في المعاملة وعدم التمييز في الأمور المتعلقة بالعقيدة. وأصبحت الرسـالة تدعو إلى التبجيل والتسـامح، كما كانت أيضا عصرية عـلى نحو ظاهر، عاكسـة الإجماع الليبرالي

للسنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. وكانت أفكاره فيما يتعلق بالدين والسياسة أقرب إلى أفكار رينولد نيبور مقارنة بتلك الخاصة بجيري فالويل، كما كانت أيضا هذه الأفكار تتماشى مع تقليد الدين المدني داخل أمريكا، واستوجبت رفضا لنوع القومية الدينية المحدودة التي كانت قد ميزت عصر ريغان - بوش. وهذا هو البديل الذي أثبت أنه أكثر إقناعا يوم الانتخابات.

الخلاصة

توضح انتخابات العام 2008 القيود الناتجة عن سياسة دينية محدودة، فعلى الرغم من أن محاولة استخدام الدين والثقافة لحشد المشاعر الشعبية - وصرف انتباه جمهور الناخبين عن الاعتبارات الاقتصادية - كانت فعالة طوال عقود، فقد نتج عن التناقضات المتأصلة في هذه الإستراتيجية زوالها النهائي. أثبتت إستراتيجية نيكسون الجنوبية نجاحها في دعم عملية إعادة تغيير المسار السياسي داخل الدولة، ولكن على حساب الجناح الليبرالي بالحزب الجمهوري، كما أثبتت هذه العملية من إعادة تغيير المسار أنها عقبة أمام كل من جورج بوش الأب وجون ماكين في أثناء ترشحهما لمنصب الرئيس، حيث اتسم كلا المرشحين بعدم الأصالة وسط القاعدة المحافظة، وبدت محاولتهما لاستحضار قضايا حرب الثقافة وكأنها مخادعة. وعلاوة على ذلك، أدى التحول الذي تم داخل الحزب إلى منع تكوين أغلبية جمهورية دائمة. وفي الوقت الذي أصبحت فيه حركة المحافظين أكثر تأثيرا، تمكنوا من خلق بيئة داخل الحزب جامدة أيديولوجيا ومتعصبة ومعادية لاهتمامات الوسطيين. كما أسهم الخوف من الأجانب الذي صاحب الحرب على الإرهاب والجدل حول سياسة الهجرة في انسلاخ قطاعات رئيسية من المجتمع الأمريكي. باختصار، عرقلت الطبيعة المسببة للشقاق التي اتصفت بها السياسة الدينية للحزب الشمولية الأيديولوجية اللازمة لأي ائتلاف حكم.

أسهم أيضا الجمود الأيديولوجي للسياسة الاقتصادية والخارجية التي اتبعتها إدارة بوش في زوال الحزب، وخلق تبنيها سوقا حرا غير منظم حجما هائلا من التفكك الاجتماعي، وأدى في النهاية إلى الأزمة المالية التي ألقت بظلالها على حملة العام 2008 الانتخابية. وفضلا على ذلك، نتج عن قرار غزو العراق غير

المــدروس الذي اتخذتــه إدارة بوش تدمير صورتها المتعلقة بالقيادة المســؤولة. ويجوز أن يكون قد استُخدم الدمج الأيديولوجي بين الله والعلم والوطن بغرض الترويج لسياسات الإدارة، ولكنه مهد الطريق لنوع الطموحات الإمبريالية المبالغ فيها التي تُعتبر الســمة المميزة لمراحل ســقوط القوى العظمى. كان الميل نحو النظر إلى الدين على أنه تبرير، وليس معيارا أخلاقيا، سببا رئيسيا في هذا الفشل. ولأنهــا قد تأثرت بشــعور مضلل بتنفيــذ مهمة قومية، ســعت إدارة بوش نحو تنفيــذ سياســات عملت على إبطال المبــادئ التي كانت تقاتــل من أجلها على نحو ظاهري. وبدلا من تشــجيع حرية الفرد والأعراف الديموقراطية، استُخدمت القوميــة الدينية في عصر بوش لإجازة محاولــة لتحقيق هيمنة إمبريالية وحزمة من السياسات كان مشكوكا في أمرها من الزاوية الأخلاقية. ومن خلال النظر إلى الأمة كهدف في حد ذاتها - إرشادها بواسطة الغاية الدينية - تورطت إدارة بوش في سياسة خارجية «غير دقيقة وغير متوازنة»[96].

وكان أيضــا لتســييس الدين المحافظ تأثير في الديانة المســيحية داخل هذه الدولة. فعن طريق ربط سلطة الدولة بالمسيحية البروتستانتية، أعاد المسؤولون بالدولة مثل رونالد ريغان وجورج بوش الابن وريتشــارد نيكسون تعريف أفكار ومفاهيم الأصالة الثقافية، وذلك من خلال تأييد فكرة أن الجماعات البروتستانتية تقدم تفســيرا أكثر أصالة للتقليد المســيحي مقارنة بأقرانهم الليبراليين. وبذلك، نجح المســؤولون بالدولة في تمكين النشطاء المسيحيين المحافظين والتصديق على رؤيتهم المحــدودة للدين والمجتمع. ومرة أخرى، هذا ليس معناه أن السياســة الدينية وحروب الثقافة التي ظهرت في الســنوات القليلة الماضية هي ببســاطة نتــاج لتلاعب النخــب. على العكس، فــإن الادعاء الرئيسي هنا هــو أن انبعاث اليمين المســيحي لم يكن ببســاطة اســتجابة تلقائية لقطاعات السكان الدينية تجاه التوجهات العصرانية للنخب العلمانية. وعلى النقيض، كان التلاعب النشط بالأفكار والنشــطاء بواسطة مســؤولي الحزب الجمهوري بمنزلة خاصية محورية لصعود الأصولية الدينية. باختصار، لا يمكن فصل هيمنة المسيحية البروتستانتية على الحيــاة العامة الأمريكية عــن المحاولات التي قام بها المســؤولون بالدولة لاستخدام تفسيرات محافظة للدين من أجل إجازة أجندة سياسية محافظة.

وعلى الرغم من ذلك، وكما هو في الهند، دفعت التجاوزات المصاحبة للتلاعب بالدين الرجعي نحو إجراء تصحيح مسار وظهور سياسة أكثر وسطية. وبالتالي، تجسد رئاسة أوباما عودة إلى الدين المدني الذي كان أكثر شيوعا في منتصف القرن العشرين، رئاسة تمنح أولوية أكبر للعدالة الاجتماعية والاهتمام بالفقراء مقابل القضايا الثقافية المسببة للشقاق. ويستطيع هذا البديل فهم التقليد اليهودي المسيحي بصفته مرشدا للقيم الأمريكية، وليس بصفته مجيزا لاتخاذ إجراءات مستهترة. وتحقيقا لهذه الغاية، يتم التأكيد على النصف الأخير من العبارة الشهيرة التي ذكرها جون وينثروب بخصوص التعهد الإلهي بالقومية الأمريكية - أي الالتزام بالمبادئ اليهودية المسيحية - وليس الادعاء بالمكانة المميزة أو المهمة الإلهية. وبناء على ذلك، أظهرت الانتخابات الرئاسية للعام 2008 مرة أخرى التنافس المستمر بين الرؤى الشمولية والمحدودة لكل من الدين والمجتمع. وفضلا على ذلك، أكدت انتخابات العام 2008 مجددا - مثل انتخابات 1992 - على الأولوية الممنوحة للاعتبارات الاقتصادية فوق القضايا الثقافية كأساس للتصويت. ساعد هذا على إضعاف أهمية القضايا المسببة للشقاق، وسمح لحملة أوباما الانتخابية بتقديم بديل ديني وبديل اقتصادي. وعلى الرغم من ذلك، لا تعني نتيجة هذه الانتخابات الرئاسية الأخيرة بأن الجهد المسيحي للقومية الدينية الأمريكية قد أصبح من الماضي، فذلك سيعتبر سوء تفسير للتاريخ الأمريكي. على العكس، أظهرت انتخابات العام 2008 أن التساؤلات بشأن الدور المناسب للدين داخل الحياة العامة الأمريكية - وكيفية تعريف الأمة - تظل من دون حل، وربما ستكون هكذا إلى أبد الآبدين.

خاتمة

إعادة النظر في السياسة الدينية

«قد تكون السياسة الدينية المحدودة وسيلة فعالة لاكتساب السلطة، ولكنها لم توفر أساسا قابلا للاستمرار لمصلحة الحكم»

المؤلف

تبقى قضية انبعاث الدين حول العالم وتأثيره في السياسة الحديثة موضوعا ذا أهمية بالغة. ومع ذلك، استمرت معظم الأبحاث المعاصرة في النظر إلى هذا التوجه من منظور ثنائي: إما على أنه ظاهرة دينية أو باعتباره ببساطة شأنا من شؤون السياسة. يرى المنظور الأول حالة الصحوة التي شهدتها السنوات الماضية على أنها تعبير للطبيعة البشرية انبثق مستقلا بذاته من وسط قطاعات السكان التقليدية لإعادة تشكيل الحياة السياسية داخل الدول حول العالم[1]. ومن هذا المنطلق، فإن الدين عبارة عن متغير عارض انبعث من القاع ليعمل كمحرك للأحداث التي يشهدها العالم. ومن جانب آخر، كانت رؤية البديل المادي تنظر إلى الدين باعتباره أمرا متداولا يساعد على التعبير عن الغاية السياسية،

وليـــس باعتباره قـــوة بذاته. ولذلك فـــإن القضية الحقيقية لهـــذا المنظور الثاني هي السياســـة، وليـــس الدين. وبالطبع، كان هناك قدر كبـــير من الصدق في كلا المنظوريـــن. فالدين خاصيـــة فطرية لدى الطبيعة البشرية ويتمتع باســـتقلالية لا يمكن الســـيطرة عليها بســـهولة. وعلى العكـــس، كان الانبعاث المعاصر تحركه اعتبارات مادية وحرمان اجتماعي واقتصادي نتج عنه توليد التطرف والســـخط. وعلى الرغم من ذلك، هناك عامل ثالث. إن الارتباط المســـتمر للدين بالسياســـة كان أيضا نتيجة لحقيقة أن الكثيرين وجدوا نفعا من الترويج للدين داخل المجال العام، وكان هذا صحيحا ســـواء في حالة استخدام الدين لحشد المشاعر الشعبية خلـــف نمط من النظام الاجتماعي القائم أو عند اســـتحضار الدين لتغييره. وكان حقيقيا أيضا ســـواء اســـتخدام الدين لإجازة سياســـات الدولة الحديثة أو لتقييد الإجراءات التي تقوم بها الحكومة. وبالتالي، فإن التساؤل الحقيقي هو أي تفسير للدين يجري الترويج له، وما هي غايته؟

وإذا كان الدين بصدد إعادة تشكيل السياسة الحديثة، فإن العكس صحيح أيضا: فقد أدى تســـييس الدين إلى تغييره. إن المحاولة التي شرع فيها المسؤولون بالدولة - وعلى وجه التحديد النخبة - للترويج لتفسير واحد للدين على حساب التفسيرات الأخرى قد أسهمت بشكل كبير في التأثير على أوجه الجدل الداخلية حول التفسير الديني، كما أسهمت أيضا في انتشار الأيديولوجيات الدينية، حيث كان هذا واضحا في كل من القضايا التي اســـتعرضها هذا الكتاب والتي خُلطت فيهـــا المتغيرات المحدودة للتقليد الدينـــي بالأيديولوجيات الوطنية أو الطائفية وحشـــدها على نحو واضح لمصلحة غايات سياسية. وعن طريق استحضار ليس فقط الدين، بل أيضا التقاليد الرجعية الخاصة بهم، تمكن المسؤولون السياسيون من التأثير بشـــكل كبير في المفاهيم الشعبية بخصوص أي فهم للتقليد الديني - ســـواء كان واقعيا أو عصريا، شـــموليا أو محدودا - كان أكثر شرعية وأكثر أصالة مـــن الزاوية الثقافية. وفضلا عن ذلك، كانت التبعات الناجمة عن هذا التلاعب بالدين ذات تأثير واســـع. أدى تســـييس الدين إلى شـــق المجتمعات على طول خطوط دينية وتشـــويه فكرة التسامح الديني، كما أدى أيضا إلى انتشار مفهوم شـــائع بأن التفسيرات الرجعية للدين تُعد أكثر فاعلية أو دقة إلى حد ما مقارنة

بأقرانها الليبراليـــة. ويعتبر ذلك انفصالا حادا عن فترة منتصف القرن العشرين، عندما هيمنت المفاهيم العصريـــة أو الليبرالية للدين، واتجه الفاعلون بالدولة نحـــو تجنـــب الأيديولوجيات الدينية المحـــدودة المرتبطـــة بالمذاهب الأصولية الدينية الحديثة.

يســـاعد التوجه المتغير للنخب بالدولة بعيدا عن العلمانية ونحو الدين على شرح هذه الاتجاهات وأســـباب ظهور التفســـيرات المحدودة للدين بقوة داخل الحياة السياســـية لثلاثة مجتمعات علمانية عـــلى نحو ظاهري. وعلى الرغم من الافتراضات الشـــائعة بأن الانبعاث المعاصر للسياســـة الدينية يمثل رفضا شـــعبيا للعلمانية التي تديرها الدولة، أو أنها نتاج لمشروع عصري فاشل، توضح الحالات التي استعرضتها هذه الدراسة تفسيرا أكثر دقة. فقد تضمن التحول الأيديولوجي الذي شهدته هذه الفترة الزمنية ترويجا نشطا للدين بواسطة المسؤولين بالدولة كوســـيلة لحشـــد الدعم الشـــعبي خلف مطالبهم بتولي الحكم. وكان هذا مثيرا للتعجب على نحو جزئي، لأن هؤلاء المســـؤولين كانوا - ذات يوم - هم المعارضين الرئيسيين للأفكار الدينية المحدودة التي صاحبت الحركات الأصولية. وعلى الرغم من ذلك، تغير هذا التوجه نحو الدين حيث تخلت النخب بالدولة عن التزاماتها نحو رؤية شـــمولية للنظـــام الاجتماعي، واتجهت بدلا من ذلـــك نحو «ركوب» سياسة دينية محدودة[2]. وكان هذا التحول جزءا من خطاب مناهض لليساريين، وجزءا من ديناميكية الحرب الباردة في أجزاء عديدة من العالم. لقد شُجِّع الدين المحافظ على نحو كبير داخل الولايات المتحدة الأمريكية ومنطقة الشرق الأوسط ومنطقة جنوب قارة آســـيا، لأنه كان يُنظر إليه على أنه سد منيع ضد الاشتراكية والأيديولوجيات اليسارية.

وبالطبع، فإن التفســـيرات الرجعية للدين ليســـت بظاهرة جديدة، شـــأنها شـــأن أوجه الجدل حول العلاقة المناسبة ما بين الدين والسلطة السياسية، وعلى العكس استمر هذا الجدل لفترة زمنية طويلة. وفضلا عن ذلك، كانت المنظمات والأيديولوجيات المرتبطة بالمذاهب الأصولية الدينية نشـــطة طوال معظم القرن العشرين، ودخلت لفـــترات طويلة في صراعات على تعريف الأمة. إن ما تغير في السنوات القليلة الماضية هو السياق، فعن طريق استقطاب الجماعات الأصولية

بـدلا من معارضتهم، سـاهمت النخـب العلمانية على نحـو ظاهري في تطبيع مـا كان يُنظر إليهم، في معظم الحالات، على أنهـم «أعضاء الجماعات المتطرفة التابعة للحركة المحافظة المنهزمة»[3]. وبالتالي، جلب المسـؤولون السياسيون من الاتجاه السـائد رؤى محدودة للقومية الدينية إلى الاتجاه الأيديولوجي السائد، مـا جعلها أكثر مقبولية لدى المجتمعات التـي كان يُنظر إليها على أنها علمانية بشـكل متزايد. وهكذا ساعد المسؤولون بالدولة في إضفاء درجة من الشرعية – سـواء عن قصد أو من دون قصد – على نشـطاء الدين المحافظ. ساعد التوجه المتغير للمسـؤولين بالدولة عـلى شرح كيفية عثور الديـن الرجعي في الحالات الثلاث قيد البحث على ملاذ آمن له داخل مؤسسات الدولة الحديثة.

إعادة النظر في السياسة الدينية

يثير تحول النخب العلمانية ظاهريا بالدولة نحو تفسـيرات محدودة للدين تساؤلين على درجة من الأهمية والارتباط، هما: لماذا استُبدل الالتزام نحو الأفكار والأعراف العلمانية بهذه السهولة؟، ولماذا كان الانجذاب نحو تفسيرات محدودة (بالمقارنة للتفسيرات الشمولية) للدين بهذه القوة؟ فيما يتعلق بالتساؤل الأول، أثبت الولاء للأفـكار الليبرالية – وحصر الدين في المجال الخاص – أنه أقل إلزاما في كل من الحالات التي جرى اسـتعراضها في أثناء السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي مقارنة بالإجبار على تبني الطائفية الدينية. ويجادل البعض بأن هذا يعكس محدودية الولاء في المجـال العام المجرد من الرموز الدينية أو الانجذاب المسـتمر نحو اليقين في عـالم حافل بالتغيرات الاجتماعيـة والاقتصادية[4]. هذه نقـاط مهمة وقاطعة، ومع ذلك، هناك ما هو أكثر من مجرد الإجابة عن هذين التسـاؤلين فيما يتعلق بهذه القضايـا. تعتبر الحالات في هـذا الكتاب تثقيفية. وفي كل مثـال، كان الدين (ولايزال) محوريا بالنسـبة إلى إقامة هويات جماعية، وتحديدا قومية، وبالتالي اسـتُحضر بهدف تنشـيط أو مناشدة الولاء العرقي أو الديني للدوائر الانتخابية الرئيسـية. وفضلا على ذلـك، يُعد الدين ضروريا لأنه يمنح إطار عمل أخلاقيا للسياسـة الحديثة. كما يوفر الدين شـعورا بالانتماء إلى المجتمـع الأكبر وارتباطا بالمؤسسـات التي تحكم المجتمـع. والأكثر من ذلك أنه

يوفر صيغة وخطابا للإجراء السياسي ويضفي جودة لا تزول على المؤسسات التي هي، في حقيقة الأمر، نماذج اجتماعية حديثة. وبالتالي، فإن المناقشات التي تدور حول شرعية الـدول الحديثة - بالإضافة إلى النقد الموجه إلى هذه الدول - يعبَّر عنها من خلال لهجة دينية دارجة.

هـذا يجعلنا ننتقـل إلى الأمر الثاني. لم يكن الدين فقط هـو الذي رُوِّج له، بل أيضا تفسـيراته المحدودة. لماذا حدث ذلك؟ هناك إجابتان عن هذا السـؤال جرى توضيحهما من خلال الحالات الثلاث. تتمثل إحداها في أن الطائفية المتأصلة في فكرة الدولة القومية - التوجه نحو أيديولوجية مجانسـة للوحدة - تتواءم على نحو أكثر سهولة مع الرؤى المحدودة للدين مقارنة بالتكيف مع الرؤى الليبرالية. بمعنى آخر، تتناسب الطائفية المتأصلة في التفسيرات المحدودة للدين بسهولة أكبر مع المتطلبات الأيديولوجيـة للدولة الحديثـة مقارنة بإبهام الدين الليـبرالي. ويُعتبر الأمر المرتبط بذلك بشكل كبير هو الثقة التي منحها الدين الرجعي والفائدة التي وفرها لمصلحة المسـؤولين السياسـيين. وثانيا، هناك دور مصيري لعبته النخب بالدولة في الترويج لرؤية واحدة للدين والمجتمع ومعارضة الآخرين. وإذا كانت النقطة الأولى تشير إلى التوجهات - والتوتـرات - المتأصلة داخل كل من الدين والمجتمع، تتضمن النقطة الثانيـة قوة واختيار الإنسـان. ووفقا لمـا وضحته الحالات، لم يكـن تبني الطائفية واحتضانها مسـيطرا عليه ومحددا بواسطة طبيعة الدولة. على العكس، كان هناك توتر مسـتمر بين الرؤى الليبرالية والرجعية للأمة، وكان ذلك بمنزلة خاصية محددة للسياسـة الخاصة بالمجتمعات الثلاثة. وفضلا عن ذلك، أثبت الدور النشـط الذي لعبتـه النخب بالدولة حول كيفية تعريف الأمة أهميته في نجاح التخلي الليبرالي في السياسـة الدينية منتصف القرن العشرين والتفسيرات الرجعية في الجزء الأخير من القرن. وبالتالي، يسـاعد هذا على شرح الانتقال مـن تعبير معتدل للدين المدني إلى قوميـة دينية أكثر جزما. وعلى الرغم من أن كلتا الرؤيتين للمجتمع كانتا كامنتين في فكـرة الدولة القومية، فقد كان للإجراءات التـي اتخذها زعماء الدول دور مهم في ظهور إحداهما كقوة مسيطرة أثناء أي مرحلة من الزمن.

لا يمكـن لأحدهم أن يفترض، وفقا لمـا توضحه الحـالات، أن الرؤية المحدودة للدين والمجتمع هي بطريقة أو بأخرى أكثر طبيعية وأكثر أصالة، أو أكثر فاعلية في

نهاية المطاف. كما لم يَرد داخل الحالات أن انبعاث السياسة الدينية هو ببساطة أمر ناتج عن تلاعب النخب. على العكس، فإن ما يوضحه هذا الكتاب هو الطبيعة المتفاعلة والمتغيرة للعملية بأكملها. إن الدين عبارة عن قوة فعالة استُخدمت بالتناوب لأغراض حسنة وسيئة بواسطة المسؤولين السياسيين. وفضلا عن ذلك، يمكن أن يمنح الدين أساسا شموليا للحياة الاجتماعية أو يقوم بتبرير شوفينية محدودة (وعنيفة في أغلب الأحيان). وهناك بعض النقاط الضمنية في هذا التقلب، وهي الافتراضات المتعلقة بالطبيعة البشرية والتوتر المستمر بين الدوافع المُثلى للجنس البشري ودوافعه الأكثر عدوانية. وبالتالي، يعكس التلاعب بالرؤى الرجعية للدين بواسطة الزعماء السياسيين استعدادا لتحقيق الغرائز الأساسية لأغلبية المجتمع. وبدلا من الانجذاب إلى قراءة أكثر تقوى للدين - قراءة تعمل على توحيد المجتمعات المتنوعة بدلا من تفريقها - كان لانجذاب نحو رؤية رجعية للتقليد الديني نية واضحة لاستقطاب قطاعات السكان على طول خطوط طائفية. كان الهدف أيضا هو تشجيع مصالح فئة معينة من داخل المجتمع (أو قطاع واحد من المجتمع) على حساب الآخرين.

ومن المثير للاهتمام أنه في الحالتين اللتين كانت فيهما مساءلة ديموقراطية - الهند والولايات المتحدة - كانت هناك حدود واضحة للانجذاب نحو الشوفينية الطائفية. وعلى الرغم من وجود قبول تلقائي بشكل واضح في كلتا الحالتين تجاه خطاب القومية الدينية، فقد نتج عن التجاوز الذي أدت إليه هذه الظاهرة - الانقسام والضغينة والاضطهاد والحرب - رد فعل عنيف، وتمثلت النتيجة في العودة إلى الاعتدال والنفور واسع الانتشار من السياسة المتطرفة. وكان هذا واضحا في نتيجة الانتخابات الهندية في العامين 2004 و2009، والرفض المتزامن لسجل حزب بهاراتيا جاناتا في السلطة، وكان ظاهرا أيضا في الهزائم الانتخابية للحزب الجمهوري في العامين 2006 و2008 في الولايات المتحدة. وفي كلا المثالين كانت هناك عودة إلى سياسة أكثر وسطية وابتعاد معظم المسؤولين السياسيين عن الخطاب الساخن الذي شهدته السنوات الماضية، وإن بصفة مؤقتة. رأى واضعو الإستراتيجيات أمثال كارل روف في الشعبوية اليمينية المؤهلات التي تؤدي إلى كسب الأغلبية الدائمة، لكن ثبت فشل ذلك في النهاية. وقد تكون

السياسة الدينية المحدودة وسيلة فعالة لاكتساب السلطة، لكنها لم توفر أساسا قابلا للاستمرار لمصلحة الحكم. وعلى العكس، كان للانقسام والاستقطاب اللذين كانت تعتمد عليهما هذه الإستراتيجية أثر مؤذٍ بشكل هائل في الخطاب العام والحكومة. وإضافة إلى ذلك، تسببت السياسة الثقافية للحزب - في كلتا الحالتين - في انسلاخ المصوتين الوسطيين الذين كانوا أساسيين لاستمرار الحكم. وبالتالي، في الهند والولايات المتحدة، أسهم المفهوم بأن هذه الأحزاب السياسية كانت مُسيطرا عليها من المتطرفين في إضعاف قدرتهما بشكل كبير على المضي قدما نحو إقامة تحالف ثابت، كما أثر على مكاسبهما بشكل عكسي داخل صناديق الاقتراع. وتُمنح هذه النقطة الأخيرة سببا للتفاؤل والأمل بخصوص الجاذبية المتأصلة للتسامح وقابليته للتطبيق. حتى وإن استمر الخطاب في كلا البلدين مفعما بلهجة دينية دارجة، فهو يتجنب على نحو متزايد التزمت الديني والتعصب الأعمى، بما أن ذلك بكل بساطة لا يلقى قبولا لدى الوسط المعتدل[5].

هناك اثنان من المضامين النظرية الأخرى لهذا الكتاب جديرة بالذكر. أولا، لا تعكس السياسة الدينية المعاصرة صراعا ما بين قوى التقدم والحداثة، ولا يمثل الانبعاث الديني مذهبا تقليديا مناهضا للحداثة. وعلى الرغم مما لهذا النمط من جاذبية سطحية، فهو مخادع في نهاية الأمر. بادئ ذي بدء، لم تكن أي من الدولة أو الحداثة علمانية تماما. كما توضح الحالات المذكورة فإن الدول وبعض مسؤوليها قد استحضروا بصفة دائمة نموذجا معينا من الرواية الدينية في سياق الخطاب الوطني أو الطائفي. وعلى الرغم من أن ذلك كان شموليا في بعض الأحيان - ومتوافقا مع رؤية علمانية - كان في أحيان أخرى محدودا للغاية ومقرونا برؤية مسيحية للهدف القومي. وعلى نحو مشابه، لم تُعرَّف الحداثة مطلقا بشكل محدود من خلال أفكار التنوير المتعلقة بالمنطق والتسامح والاحتواء. وعلى العكس، هناك العديد من المسارات التي تتجه نحو الحداثة، وهي في الغالب طائفية ومحدودة في التوجه بقدر كونها لا قومية وشمولية. وهذا يرجع، مرة أخرى، إلى أن المعتقدات التقليدية التي تدعم السياسة الحديثة هي نفسها مُعرفة على نحو مملوء بالإبهام والغموض. وبالتالي، تنعكس الاختلافات حول الدين على الرؤى التنافسية للحياة الاجتماعية والرؤى التنافسية للحداثة. وهكذا، لا تمثل الأيديولوجيات الدينية

المحافظة التي ظهرت بقوة في أثناء السنوات القليلة الماضية عودة إلى مفهوم مخلد للتقليد، ولكنها بدلا من ذلك كانت مثالا عصريا على الممارسة العتيقة لربط الدين بالسلطة السياسية.

ثانيا، يثبت الكتاب الادعاء بأن الأديان (أو أديانا معينة) ليست بأي حال من الأحوال متآلفة وموحدة أو مُعرفة بمجموعة ثابتة من القيم. على العكس، وفقا لما توضحه الحالات، يتصف كل تقليد ديني بعدد متنوع من التفسيرات المتنافسة - متحررة ومحافظة، ليبرالية ورجعية - وتمنح هذه الانقسامات أفكارا متنافسة عن كل من السلطة الدينية وبناء الحداثة. وبالتالي، ما نود مناقشته هنا هو صراع مزدوج، حيث يشمل الأول إعادة تفسير تقليد ديني معروف لمصلحة العصر الحديث - تفسير متأصل في الوحي أو المنطق - بينما يتضمن الثاني تطبيق هذه الأفكار على المشهد السياسي. هل من اللازم أن تعمل أفكار وهويات دينية معينة على تعريف مؤسسات الدولة القومية؟، أو هل من الممكن الوصول إلى سياسة يكمن فيها حل وسط؟ باختصار، كيف يجري بناء الحداثة - والأمة؟ إن أوجه الجدل حول المفاهيم العلمانية مقارنة بالدينية للنظام الأخلاقي هي الوسائل التي يُجاب من خلالها عن هذه التساؤلات، وذلك لأنها تحرض الرؤى المتنافسة لكل من التقليد الديني والحداثة كل منهما ضد الأخرى. وبالتالي، فإن ما ينتج في كل حالة هو تنافس الدولة والمعارضة على السلطة السياسية، وسعي كل طرف من الطرفين إلى التضخيم من فاعلية تفسير معين لتقليده المشترك بهدف الحصول على «مكسب سياسي في خضم ذلك الخلاف المهلك»[6]. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن أي من الدولة أو المعارضة متمسكة بتفسيرات معينة للدين، بل كان ذلك متفاوتا بمرور الوقت ويعكس أهدافا مختلفة.

مقارنة الحالات

هناك العديد من الأنماط المشتركة في كل حالة والتي تفتح الباب للاسترسال. كان أولها التوتر التاريخي ما بين السياسة الدينية والمفاهيم العلمانية للنظام الأخلاقي. اعتمد قبول رؤية علمانية للنظام الاجتماعي في كل حالة وبشكل كبير على الرغبة في توفير حل وسط أشار إليه غيرتز بأنه ضروري لإقامة قاعدة شمولية

للحياة السياسية في خضم مجتمعات متعددة دينيا. كان هذا واضحا في الإجماع التأسـيسي لكل من الهند والولايات المتحـدة، بالإضافة إلى القومية العربية التي نـادى بها عبدالناصر. كما كان ظاهرا أيضا في نشـأة التسـامح الديني في أوروبا في القرن السـابع عشر. أسـهم التنوع المتأصل في المجتمعـات متعددة الأعراق والأديان في منع - على الأقل في عيون النخب المسـيطرة - ارتباط سـلطة الدولة بأحد التفسـيرات المعينة للدين، ومنح ذلك الأساس للتسـامح الديني والترويج لمفهـوم علمانية الدولة. وفي هذا السـياق، فُهمت العلمانيـة بأنها غير منحازة في الأمـور المتعلقة بالعقيدة الدينيـة، وليس بأنها معادية للديـن. وتباعا، منع النظام العلماني ارتباطا متسقا بين الوضع المدني والهوية الدينية، ومثل بديلا أكثر صلاحية للطائفية المصاحبة للقوميات العرقية أو الدينية.

عـلى الرغـم من المشـاعر التـي أظهرها المعادون لأي شـكل من أشـكال التعبـير الديني في المجـال العام، ظل الدين خاصية مشـتركة للحياة الوطنية في الخمسينيات والسـتينيات من القرن الماضي. وفي أثناء هذه الفترة الزمنية كانت التفسـيرات الليبرالية أو «العصرية» للدين سـائدة - على المستوى القومي على الأقل - ونُظر إليها على أنها متوافقة مع متطلبات التطور الاقتصادي والسياسي. وقد انعكس ذلك التوجه على المفاهيم الأكثر ليبرالية وعلمانية للنظام الذي ميز الحـالات داخل هذا الكتاب. وُجدت الجماعـات والخطاب المحافظ، ليس فقط وسط النخب من النظام القديم. ومع ذلك لم يكن لمؤيدي الدين المحافظ الدعم السـياسي الذي يتمتعون به في الوقـت الراهن، وكان هذا نتيجة للمعارضة التي أبداها الزعماء الوطنيون في أثناء هذه الفترة للأجندة السياسية المتعلقة بالنخب التقليدية والتوجهات الشوفينية للدين الأصولي. وبالتالي، فإن ما تغير في كل حالة هو توجه المسـؤولين في الدولة نحو تفسـيرات رجعية للتقليد الديني والسـعي المرتبط إلى الاسـتقطاب والترويج لمعتقدات محافظة أو طائفية لكي تكون أساسا للسلطة الوطنية.

وهنـاك نمط آخر مشـترك تمثل في توجه الشـخصيات المحوريـة ضمن عملية التحـول الديني مـن كل حالة إلى أن يكونوا ساسـة على قدر مـن البراغماتية من الذين اسـتخدموا الدين بطريقة نفعية على نحو كبير. ولم يُعرف هؤلاء المسؤولون

السياسيون بالضرورة من خلال معتقداتهم الدينية، لكنهم أدركوا الفائدة من التلاعب بالدين لمصلحة تحقيق مكسب سياسي. ولم يرتبط كل من أنديرا غاندي وأنور السادات وريتشارد نيكسون بالسياسة الدينية بشكل نموذجي، لكنهم كانوا متورطين على نحو واضح في الترويج لأفكار دينية محدودة. ومع ذلك، لم يكن هذا الاستخدام المفيد للدين أمرا يمكن السيطرة عليه بسهولة، حيث فتحت سياساتهم الباب للجماعات والمسؤولين الذين تبنوا الطائفية الدينية بحماس والذين جرى تعريفهم من خلال غايتهم الدينية. خلاصة القول، خلقت السياسات التي اتبعتها تلك النخب العلمانية ظاهريا بالدولة بيئة سياسية اتسمت أكثر بارتباطها بالدين وتكيفها مع توجهات الأغلبية. وبالتالي، ليس من المفاجئ أن يتشكل الزعماء والنشطاء الوطنيون الذين ظهروا فيما بعد بشكل أكثر وضوحا بناء على عقيدتهم الدينية (أو الطائفية) ممن سبقوهم[7].

وفضلا على ذلك، كان لهذا التلاعب بالدين تبعاته الوخيمة في حالة السادات والسيدة غاندي. كان المراد من تسييس الدين غرس درجة من الهدوء والمزيد من الطاعة لسلطة الدولة، وكان الافتراض أن الدين المحافظ سيدعم سياسة الوضع الراهن. كان ذلك خاطئا على نحو جوهري. لم تأخذ هذه السياسات في اعتبارها الراديكالية الخطيرة للنماذج المتطرفة الناتجة عن المعتقد الديني، ولم تأخذ أيضا في الحسبان احتمالية دعم هذه النماذج المحافظة من الدين بعض الغايات الخاصة في الحكومة ومعارضة أهداف أخرى. إضافة إلى ذلك، لم تتوقع هذه النخب المختلفة بالدولة الخطر المُحدق من جهة نشطاء الدين وعدم استعدادهم للقيام بدور يكلفه به الآخرون.

ينطبق أيضا عجز زعماء الدول للسيطرة على القوى التي كانوا قد أطلقوا لها العنان من قبل على بعض الأمثلة الأخرى من السياسة الدينية المعاصرة. ولعل أفضل مثال على ذلك هو دولة باكستان الحديثة[8]. فعلى مدار أكثر من ثلاثين عاما مضت وفرت أجهزة الاستخبارات في باكستان - المعروفة بوكالة الاستخبارات الباكستانية (ISI) - الدعم (العسكري والمالي والسياسي) للجهاد الإسلامي، وكان ذلك واضحا في أثناء حقبة الثمانينيات من القرن الماضي عندما كانت وكالة الاستخبارات الباكستانية القناة الرئيسية لتمويل المجاهدين في

أفغانســتان في أثنــاء حربهم ضد الاتحاد الســوفييتي. كما ســاندت أيضا وكالة الاســتخبارات الباكســتانية حكومة حركــة طالبان حيث قدمت لهــا يد العون للوصول إلى السلطة في أفغانستان منتصف التسعينيات. وبالمثل، ساعدت وكالة الاستخبارات الباكستانية على إقامة جماعات جهادية أخرى وتمويلها مثل منظمة «لشــكر طيبة» ومنظمة «جيش محمد» وحركة طالبان الأفغانية. وأدارت هذه المنظمات الجهادية عملها - وتستمر في إدارته - من داخل الأراضي الباكستانية، وتعارضت مصالحها بشكل متزايد مع مصالح الحكومة الباكستانية. وعلى الرغم مــن أن هذه الجماعــات الجهادية كان يُنظــر إليها في وقت مــا بأنها أداة من أدوات سياســة باكســتان الخارجية، فلم تعد تلك الجماعات خاضعة لســيطرة أي من المنظمات الرســمية. وعــلى نهج الجماعات الإســلامية في مصر، اتخذت الحركة الجهادية في باكســتان حياة مســتقلة تهدد نصيرها الســابق. وربما نظر بعض الزعماء أمثال ضياء الحق إلى المذهب الأصولي السني بوصفه وسيلة مفيدة لبناء الدعم الشــعبي وســط أغلبية قطاعات الســكان، لكن الدولة تكبدت ثمنا باهظا نظير تنفيذ هذه السياســات متمثلة في الانقسام الطائفي وأعمال العنف وعدم الاستقرار.

الجدير بالذكر أن صعود الجهاد الإســلامي داخل منطقة جنوب القارة الآسيوية لم يكن ببساطة نتاجا لوكالة الاستخبارات الباكستانية. على العكس، كانت حكومات (وأجهزة اســتخبارات) الولايات المتحدة ودول أخرى متورطة بشــكل كبير في توفير الدعم المالي والعســكري الذي أطلق حركة الجهاد الدولي. نُظر إلى الجهاد الإسلامي في أثنــاء هــذه الفترة الزمنيــة بأنه أداة ضروريــة لمقاومة التدخل الســوفييتي في أفغانســتان وللتصــدي للحرب البــاردة. وبالتالي، كان الترويــج للدين المحافظ من قبــل حكومات مؤيدة للغرب يحركه عدد متنوع من الاعتبارات الإســتراتيجية منها اعتقاد بأن المذهب الأصولي الســني يمكنه أن يشــكل حصنا منيعا ضد كل من تأثير الاتحاد الســوفييتي وضد انبعاث المذهب الشيعي للثورة الإيرانية. وبالطبع، تمثلت التبعــات غير المقصودة في أن الدعم الخارجي الوارد من الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية قد ساعد على تعزيز الحركة الإسلامية ونشر الجماعات الجهادية الإســلامية غير مُحكمة الاتصال في جميع أنحاء العالم، وهو الأمر الذي مهد الطريق

لانتشار الجهاد الإســلامي في جميع أرجاء منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في أثناء التسعينيات من القرن الماضي، وخلق تنظيم القاعدة، في نهاية المطاف، أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

ظهــرت أيضا توجهــات مماثلة، عــلى الرغم من كونها غــير متطرفة، داخل إسرائيل وتركيــا، حيث منحت الحكومات العلمانية، على مــدار التاريخ القصير لإسرائيل - العديد من وســائل التكيف المتنوع ليهود «الحريديم» المتشــددين. واتُخــذ هذا الإجــراء على نحو جزئي لضمان ولائهم لكن أيضا لإقامة الشــخصية اليهوديــة الخاصــة بالدولة. وتضمــن تكيف الحكومة مع الديــن تمويل الدولة لـ «اليشــيفاز» (مراكز تدريس تعاليم الديانة اليهوديــة)، والإعفاء من الخدمة العســكرية، ودعم المســتوطنات الدينية على الأراضي التي جرى الاستيلاء عليها في حــرب يونيــو العام 1967. كما اعترفت الدولة أيضا بالجناح شــديد التعصب عــلى أنه المفــسر الأصلي للتقليــد الديني، مــما منحه تأثيرا غير متناســب فيما يختص بالأمور الدينية والثقافية على حســاب مفسرين آخرين من ذوي العقلية الإصلاحيــة. باختصار، أســهم اليســار العلماني في نمو اليمــين الديني، وهي قوة ظهرت ليصبح لها تأثير ســياسي ملحوظ بصعود حزب الليكود وأحزاب سياســية دينية بشــكل أكثر وضوحا مثل حزب شــاس. وعلى نحو مماثل في تركيا، روجت الحكومــة لدين الإســلام في أثناء الثمانينيات من القــرن الماضي لاتخاذه كحصن منيع ضد اليســار السياسي. وبعد الانقلاب العســكري العام 1980، جرى تطهير مواقع النفوذ من أولئك المتعاطفين مع اليســار. وفي الوقت نفســه أُعيد تقديم التعليم الديني داخل المدارس الحكومية، وبُنيت المدارس باستخدام تمويلات من الدولة، وبدأت القومية التركية تتخذ طابعا دينيا. وأتت هذه السياسات بثمارها تحــت حكم توركوت أوزال، رئيس حزب الوطن الأم المحافظ (ANAP) ورئيس الوزراء التركي من العام 1983 حتى 1989. في أثناء فترة ولايته، جرى ربط الدين ببرنامج للتحرر الاقتصادي وسياسة الوضع الراهن. وعلى الرغم من سعي الجيش نحو عكس ذلك التوجه في أثناء التســعينيات، فقد أدت السياســات السابقة إلى تغيير المجتمع التركي بطريقة مهدت الطريق لصعود حزب الرفاه الإسلامي، وفيما بعد حزب العدالة والتنمية (AKP) الذي وصل إلى السلطة في العام 2005.

هنــاك نمط ثالــث ومتصل يتضــح في كل الحالات، وهو ارتباط التفســيرات الرجعيــة للديــن بظاهرة الشــعبوية اليمينية، حيث اســتُحضرت التفســيرات المحدودة للتقليد الديني في كل مثال لحشد المشاعر الشعبية على طول خطوط طائفية، وليســت طبقية. وفقا لما توضحه الحالات في هذه الدراسة، كان الهدف من اســتخدام الدين بواسطة المسؤولين السياســيين المحافظين هو إقامة قاعدة ثقافيــة أو دينية لمصلحة ســلطة الدولة ولغرس قبول شــعبي للسياســات التي أيدت نمطا قائما وهرميا للنظام الاجتماعي. وتركزت المشكلة التي واجهت النخب المحافظــة في كيفية جعل الفقراء يصوتون لمصلحة السياســات التي كانت تؤيد المصالح الاقتصادية والسياســية لحفنــة قليلة من الأفراد، وكان الحل الذي ركزوا عليــه هو من خلال المناشــدات للديــن والثقافة. وفي كل حالة، كان اســتحضار الدين والمناشــدات الطائفية جزءا من محاولة أكثر اتســاعا لإعادة توجيه القلق واليأس الاجتماعي والاقتصادي بعيدا عن انتقادات الرأســمالية أو سياسة الدولة ونحو هدف آخر أكثر ملاءمة. وبالتالي، ارتبطت عادة العلل التي عاناها المجتمع بالعلمانية الصريحة التي عملت عــلى عزل الدين (وبالتالي الأخلاق) عن الحياة العامة، أو بـــ «نخب علمانية» قدمت مصالح الأقليات على مصالح الأغلبية من قطاعات الســكان. وجرى أيضــا توجيه مثل ذلك العداء الشــعبي إلى قطاعات الســكان من الأقليات أنفسهم – حيث صُوروا بأنهم غير وطنيين أو خطر يحدق بمجتمــع الأغلبية – أو تجاه دول منافســة. كان ذلك النمط من الحشــد الثقافي واضحا في الحالة الهندية، التي استُحضر فيها الدين لمجابهة الحشد الطبقي، وفي برنامج الاستقطاب الإيجابي في الحالة الأمريكية.

وأخــيرا، يتمثل النمط الرابع في فقدان الالتــزام الأيديولوجي في كل حالة. على ســبيل المثال جنحت الحملات السياسية في كل من الهند والولايات المتحدة بشكل متزايد إلى إســتراتيجيات التســويق والانقياد بعيدا عن الجدل السياسي الحقيقي. وبالتالي، يجسد التأكيد المتزامن على القضايا الاجتماعية خطابا محيرا كان يُستخدم لحشد جمهور من الناخبين له اهتمامات مماثلة، ولم يهدف إلى توفير برنامج للحكم. وفضلا على ذلك، اسـتُخدمت القضايا الاجتماعية المســببة للشــقاق بشكل شائع لإضعاف، وليس لتشــجيع، حوار حقيقي بشــأن الأمور المتعلقة بالاهتمام القومي،

وهو الأمر الذي ولد ما أشار إليه ديون بأنه «سياسة الخيارات الخاطئة»[9]، كما أسهم أيضا في وجود شعبوية تنافسية. وفي هذا السياق، لم تتجه النخب السياسية إلى الدفاع عن الأعراف والهويات العلمانية أو قطاعات السكان من الأقليات، على العكس تبنى المسؤولون السياسيون من جميع الأطياف سياسة الدين الحصري على نحو كبير خشية أن يُنظر إليهم على أنهم غير أصليين من الزاوية الثقافية. كان هذا واضحا على وجه التحديد في مصر، حيث لم يختر نظام حكم مبارك الدفاع عن الأعراف والأفكار العلمانية أو الإسلام الليبرالي في مواجهة التحدي الإسلامي، لكنه روج بدلا من ذلك لرؤيته المتعلقة بالدين المحافظ كوسيلة للتخفيف من حدة انتقاد الإسلاميين. ونتيجة لذلك، اتجه كل من المعارضة الإسلامية والدولة إلى مناشدة الإسلام ذي التوجه السلفي من أجل تعزيز مطالبهم التنافسية للوصول إلى السلطة السياسية.

بناء صدام الحضارات وهدمه

من الواضح أن الدين سوف يظل عاملا مهما للسياسة الحديثة. فعلى الرغم من وصف هنتينغتون لهذا العصر بأنه عصر الخلاف الديني ما بين «الحضارات» - كل منها معرف بأنظمة قيم متنافسة - توضح الحالات أن الانقسامات الحقيقية تكمن وسط التقاليد المختلفة بذاتها، ويبدو ذلك واضحا في أوجه الجدل المستمرة حول الدين والثقافة التي أرشدت الصراع من أجل تعريف الأمة. هناك خلافات قديمة الأزل في كل من الحالات الثلاث حول ما إذا كانت الأعراف والأفكار العلمانية المتعلقة بعدم التمييز تتوافق مع التقليد الديني للمجتمع المهيمن أم لا. وعملت هذه الديناميكية في مصر على تحريض النشطاء الإسلاميين وأعضاء المؤسسة الدينية الرسمية ضد المسلمين العلمانيين والليبراليين. وبالمثل من داخل التقليد الهندوسي، كان الهندوس الليبراليون والعلمانيون على خلاف شديد مع أعضاء جماعة سانغ باريفار حول كل من طبيعة تقليدهم ودوره في الحياة الاجتماعية. وعلى الرغم من ادعاء هنتينغتون أن الحضارة الغربية قد جرى تعريفها من خلال التسامح مع التنوع، توضح أوجه الجدل الداخلية في الولايات المتحدة حول كل من التفسير الديني والقومية الأمريكية

أنها، كذلك، منقسمة حول بعض القضايا الرئيسية مثل أساس السلطة الدينية وجدارة التسامح مع التنوع والرأي المعارض.

تستدعي هذه النقطة الأخيرة الاسترسال فيها. ذكرت الدراسة التي قدمها هنتينغتون ومن بعدها إدارة بوش على نحو متسق أن الغرب مُعرف بالتزامه نحو أفكار وأعراف التنوير لمجتمع منفتح، لكن أثبتت التجربة عكس ذلك، حيث أبرزت السياسات التي وضِعت لشن حرب على الإرهاب العديد من الانتهاكات لحرية الفرد، وزيادة في سرية الحكومة، وعداء صريح للرأي المعارض. لا تعبر هذه الانتهاكات عن مجتمع منفتح لكنها على العكس، تنطبق أكثر على القوميات العرقية للمجتمع المنغلق. وفضلا على ذلك، لم يكن هذا التوجه قاصرا على سياسة عصر بوش أو سياسة الولايات المتحدة الأمريكية. على النقيض، هناك خاصية محورية لكل حالة استُعرضت في هذا الكتاب وهي الترويج لتفسير رجعي لكل من الدين والمجتمع عن طريق المسؤولين السياسيين الذين سعوا إلى ربط مصالحهم بالغاية الدينية والوطنية. ومن خلال الترويج لأيديولوجيات دينية رجعية - وخلط الدين بالقومية - أسهمت النخب بالدولة في إقامة نوع الخلاف الذي حذّر منه هنتينغتون من قبل. وفي كل مثال، كان يرتبط تشجيع الشعبوية المحافظة عن قرب بنوع القومية الدينية التي تعتبر الجماعات الخارجية والأعداء من الداخل تهديدات قائمة ووشيكة. وبالتالي، فإن أي إجراء يُتخذ من قِبل المسؤولين بالدولة نيابة عن الأمة كان يُعتبر شرعيا تماما. أخذت هذه الافتراضات منحى جديدا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، مبررة سعي إدارة بوش نحو شن حرب على الإرهاب بأسلوب كان يُنظر إليه عادة على أنه حرب دينية.

وعلى الرغم من ذلك، هناك اختلافات جوهرية بين التنبؤات التي ذكرها هنتينغتون وما اتضح في العصر الذي أعقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر. لم يكن مطلقا الخلاف ما بين الولايات المتحدة ومعارضيها الإسلاميين بخصوص القيم الأساسية، لكنه على العكس كان ما بين جماعات وبلدان جرى تعريفهم بشكل متزايد على طول خطوط طائفية أو دينية. وبمعنى آخر، عملت الهيمنة المتصاعدة للقوميات الدينية داخل الولايات المتحدة ومنطقة الشرق الأوسط

ومناطق أخرى على تعريف هذه الخلافات من منظور ديني، وبالتالي لم يكن الأمر أن الحضارات المختلفة تعكس قيما أو مُثلا مختلفة، بل كان الأمر يتعلق بخضوع كل مجتمـــع إلى إغراء الطائفية الدينية في أشـــكالها المتنوعـــة. وباختصار، لم تكن استجابة إدارة بوش لمأساة أحداث الحادي عشر من سبتمبر مرشدة من خلال قيم التنوير، لكنها على العكس جسدت تأكيدا انتهازيا للسلطة يحركه شعور بالانتقام والأسى والمهمة الإلهية.

كانت الوقائع التي أحاطت بأحداث الحادي عشر من سبتمبر مثيرة للاهتمام لمـــا كان لها من تأثير مهم على أوجه الجـــدل الداخلية في الولايات المتحدة حول الدين والسياســـة ومفهوم الأمة. كما ســـلطت الضوء أيضـــا على تعقيدات أوجه الجدل داخـــل الطوائف حول الحياة السياســـية والاجتماعية، وذلك لأنها كانت تحدث في ســـياق الخلافات ما بين الطوائف. وبمعنى آخـــر، تأثرت أوجه الجدل حول النظام الاجتماعي بشكل كبير من خلال العلاقات ما بين الجماعات، تحديدا داخـــل مجتمعات يجـــري فيها تعريف الجماعات المختلفـــة من خلال هوياتهم الدينيـــة. وباختصار، ســـاعدت عملية إضفاء الصبغة الطائفية على سياســـة أحد المجتمعـــات في تطبيـــع طائفية متماثلـــة داخل مجتمعات أخـــرى، وحُرض على ذلك بشـــكل هائل عن طريق ميل المتطرفين الدينيين والمتعصبين السياســـيين في إحدى الدول أو المجتمعات نحو دعم أقرانهم وإلهاب حماســـتهم داخل دول أو مجتمعات أخرى. واتســـمت هذه الديناميكية أيضا بالتعقيد من جراء الخلافات التي حدثت بين الدول، حيث أســـهمت الروابط الثقافية لقطاعات الســـكان من الأقليات مع القوى الخارجية في ترســـيخ معتقد أن هذه الجماعات مشـــكوك في أمرها أو لديها انتماءات منقسمة.

وهكـــذا، منح مفهوم التهديدات غير المتبلورة على الأمة في الحالات الثلاث التي اســـتعرضها هذا الكتاب تصريحا باضطهـــاد الأفراد والأقليات داخـــل المجتمع، كما أجـــاز أيضا - على الأقل لدى الفكر الشـــعبي - الانتهاك المتعمـــد للأعراف الدولية لحقوق الإنســـان. ويعكس هذا التوجـــه تأليها للأمة - وبالتالي الدولة - وشـــيطنة متزامنة لأولئك الذين كان يُنظر إليهم على أنهم معارضون للمصلحة الوطنية (مهما كان هـــؤلاء). وعلى نحو مماثل، جرى عـــادة توجيه النقد من أيدوا رؤية ليبرالية أو

شمولية للحياة الاجتماعية بواسطة الوطنيين المتشددين ووصفهم بأنهم غير وطنيين أو غـير ملتزمـين على نحو كاف بالدفـاع عن الأمة. وبالتالي، جرى في هذا السـياق اعتبار العلمانية إما غير أخلاقية لأنها لم تمنح الاحترام الكافي للنماذج المسيطرة للدين في الحيـاة العامة، أو أنها خائنة للوطن لأنها وضعت مصالح مجتمعات الأقليات في نفس مستوى مصالح مجتمع الأغلبية.

وعلى الرغم من اسـتخدام الدين والخطاب المتعلـق بالتقليد لتبرير مثل هذه السياسات، فإن الأساليب والغايات التي انتشرت من أجلها هي نتاج للدولة القومية الحديثـة. وأدى انشـغال الدولة بالأمـن والترويج لتجانس وطنـي إلى وصم الرأي المعارض وجماعات الأقليات بأنهـا غير وطنية، وإجازة عدد مختلف من الإجراءات العسـكرية والشرطية ضد من اتصفوا بالأعداء الداخليين والخارجيين. وسـاعد هذا التوجه على تطبيع تفسـيرات متعصبة للدين وانتشـار معتقد بـأن أعضاء التقاليد الدينيـة الأخرى هم في الأصل معادون للمجتمع محل النقاش. وقد أدى ذلك أيضا، في كلٍ من الحالات التي استعرضها هذا الكتاب، إلى تهميش (ووصم) الأفكار الدينية والسياسية الليبرالية. ولا تعكس هيمنة الطائفية الدينية الرجعية، مجددا، عودة إلى التقليد لكنها تعكس انبعاثا للأساليب المحدودة المتعلقة بالسياسة الحديثة. وتكمن المفارقـة في أن السياسـة الدينية التي اتضحت في أثناء الفـترة الزمنية التي أعقبت الحرب الباردة - والرأي المتعلق بأن هذا يجسـد صدام الحضارات - لم تكن بشـأن قيـم أو معتقدات مختلفة بل كانت تتعلق بقبائـل متناحرة، اعتقدت كل جماعة منها أن الله ينصرها.

وسـواء كان انتخاب بـاراك أوباما في الولايـات المتحدة أو التحـول بعيدا عن التطرف في الهند قد أعلن عصرا جديدا من التسامح في السياسة الحديثة أم لا، فإن هذا يظل رهـن التكهنات. إن محاولة إعادة مارد الطائفيـة الدينية مرة أخرى إلى قمقمه ليسـت بالمهمة اليسـيرة. والمفارقة نجاح هذه المحاولة - والأمل في الإصلاح - يكون موجودا في الدين نفسه، حيث يمنح التقليد الديني الليبرالي فرصة للتسامح وقاعـدة لحياة سياسـية مُعرفة بعـدم التمييز. وفضلا على ذلـك، ليس هذا إملاء خارجيـا - أو حداثة أجنبية - يجري دسـه داخل المجتمعـات الكارهة للفكرة، بل يمكن العثور على نظام اجتماعي شـمولي ضمن التفسـير الليبرالي للأديان داخل كل

الحالات التي استعرضها هذا الكتاب. وتُشدد هذه النقطة على أن الدين في إمكانه أن يكـون مصدرا للوحدة والسـلام، وليس في حاجة إلى أن يكـون مصدرا للخلاف. ومع ذلك، فالقضية هنا هي ما إذا كانت المؤسسـات الحديثة للحياة السياسـية - والمسـؤولون السياسـيون الذين يشكلون هذه المؤسسـات - ترغب مرة أخرى في تبني تفسـيرات ليبرالية من الناحية الدينية للتقليد الخاص بهم، أو أن يظلوا أسيري الخطاب الطائفي للسياسـة الدينية المحدودة، المؤدي إلى الخلاف والانقسام؟. لندع الوقت يجيب عن مثل هذه التساؤلات.

الهوامش

مقدمة

(1) ذُكرت في كتاب «التطرف الإسلامي في مصر: الرسول والفرعون» Muslim Extrimism in Egypt: The Prophet and the Pharoah للمؤلف جيلز كيبل Gilles Kepel (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1993) ص192.

(2) على سبيل المثال، انظر في كتاب «التمرد العالمي: التحديات الدينية للدول العلمانية، من الميليشيات المسيحية وصولا إلى تنظيم القاعدة» Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular States, from Christian Militias to al-Qaeda للمؤلف مارك جيرغنسمير Mark Juergensmeyer (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 2008). ويمكن الاطلاع على أوجه جدل مماثلة بخصوص نشطاء الدين والحداثة في كتاب «رجال غير عصريين داخل عالم حديث: الإسلام الراديكالي والإرهاب والحرب على الحداثة» Unmodern Men in the Modern World: Radical Islam, Terrorism, and the War on Modernity للمؤلف مايكل مازار Michael Mazarr (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2007).

(3) أقصد بالدين الرجعي تفسيرات التقليد الديني التي تضع تأكيدا على ما جاء حرفيا بالكتب المقدسة، والأخلاق المحافظة والمطلب الكلي للحقيقة الدينية.

(4) لمزيد من المناقشات في هذه التوجهات داخل ماليزيا وباكستان، انظر كتاب «الأسطورة الإسلامية: الإسلام ووضع سلطة الدولة» Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power للمؤلف سيد فالي ريزا نصر Seyyed Vali reza Nasr (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2001). وفي تركيا، انظر كتاب «الهوية السياسية للإسلام في تركيا» Islamic Political Identity in Turkey للمؤلف أم. هاكان يافوز M. Hakan Yavuz (نيويورك: دار نشر جامعة أوكسفرد، 2003). وفي السودان، انظر كتاب «حرب الرؤى: صراعات الهويات في السودان» War of Visions: Conflicts of Identities in Sudan للمؤلف فرانسيس دينغ Francis Deng (واشنطن دي. سي: دار نشر مؤسسة بروكينغز، 1995). وفي سيريلانكا، انظر كتاب «سيريلانكا: ابتكار العداء» Sri Lanka: The Invention of Peace للمؤلف ديفيد ليتل David Little (واشنطن دي. سي: المعهد الأمريكي للسلام، 1994).

(5) استخدمت في هذا الكتاب مصطلح المذاهب الأصولية الدينية - أكثر من مرة - للإشارة إلى هذه الحركات السياسية المتأثرة بالدين والتي تُعرف بالتزامها بدور أكثر مركزية للتفسيرات المحافظة أو الرجعية للدين داخل الحياة السياسية. وتكمن خاصية تعريف المذاهب الأصولية في الدمج ما بين المحفزات الدينية والسياسية التي تعمل على ديناميكيتها وظهورها. انظر كتاب «الدين القوي: ظهور المذاهب الأصولية حول العالم» Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World للمؤلفين جبريل ألموند، وسكوت أبلباي، وإيمانويل سيفان Gabriel Almond, Scott Appleby, and Emmanuel Sivan (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2003).

(6) استخدمت كلمة «ليبرالي» في هذا السياق بدقة لتحديد أنماط المجتمع التي تشجع حرية الفرد وتتوافق كذلك مع أعراف التنوير.

(7) أدين بالشكر لزويا حسن Zoya Hasan للاستعانة بمصطلحاتها وأفكارها بشأن ذلك التحول، انظر الجزء الذي كتبته زويا حسن بعنوان «التوجه المتغير للدولة وظهور الأغلبية أثناء حقبة الثمانينيات من القرن الماضي» في كتاب «الطائفية في الهند: التاريخ والسياسة والثقافة» Communism in India: History, Politics and Culture للمؤلف ك. ان. بانيكر K. N. Panniker (دلهي: مانوهار، 1991).

(8) أدين بالفضل لأحمر ناديم أنـور Ahmer Nadeem Anwar، من جامعة دلهي، وديفيد ليتل David little، من جامعة هارفرد، لإلهامي بالأفكار فيما يخص هذا الموضوع.

(9) عُرّف الدين هنا على أنه «مجموعة من المعتقدات والممارسات المحددة من الناحية الاجتماعية، والتي تتعلق بالواقع الذي يُعتقد أنه مقدس». انظر كتاب «أشكال السلطة» Forms of Power للمؤلف جيانفرانكو بوجي Gianfranco Poggi (مالدين، ولاية ماساتشوستس، دار نشر بوليتي، 2001) ص63.

(10) عُرّفت العلمانية هنا بدقة على أنها عقيدة سياسية توجب فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، ويمكن تفسير ذلك بالتناوب كعداء للدين، أو حيادية الدولة الرسمية، أو شعور بالشمولية يتسامح مع الدين في المجال العام. وقد اتضحت هذه الفوارق في الفصل الأول من الكتاب. انظر أيضا الجزء الذي كتبه تشارلز تيلور Charles Taylor بعنوان «أنماط العلمانية» في كتاب «العلمانية وناقديها» Secularism and Its Critics للمؤلف راجيف بهارغافا Rajeev Bhargava (دلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998).

(11) عُرفت المفاهيم الليبرالية أو «الحديثة» للدين من خلال التوجه إلى قراءة الكتاب المقدس كاستعارة وليس حقيقة حرفية، حيث تستخدم هذه المفاهيم المنطق كأداة لتفسير الدين وتميل أكثر نحو التعددية الدينية، ويمكن العثور على العديد من هذه الفوارق داخل الفصل الأول. ويعتبر الإسلام السلفي قراءة حرفية للتقليد ينظر إلى بدايات المجتمع الإسلامي على أنه مثال للتقوى، ويعني المصطلح السلف حرفيا «نسبة إلى الأجداد».

(12) تفسير حرفي أو سلفي للإسلام نسبة إلى تعاليم محمد بن عبد الوهاب.

(13) انظر كتاب «المجتمع المنفتح وأعداؤه»، الجزءان الأول والثاني The Open Society and Its Enemies للمؤلف كارل بوبر karl Popper (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1971).

(14) انظر كتاب «تناقض الحرام: الدين والعنف والمصالحة» The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation للمؤلف سكوت أبلباي Scott Appleby (نيويورك: دار نشر رومان اند ليتلفيلد، 2000)، ص27.

(15) الإشارة هنا إلى الجزء الذي كتبه كليفورد جيرتس Clifford Geertz بعنوان «الثورة التكاملية» في كتابه «المجتمعات القديمة والدول الجديدة: البحث عن الحداثة في آسيا وأفريقيا» Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa (غلينكو، ولاية إلينوي: دار نشر فري، 1963).

(16) انظر كتاب «التحليل التاريخي المقارن في العلوم الاجتماعية» Comparative Historical Analysis in the Social Sciences للمؤلفين جيمس ماهوني وديتريك روششيماير James Mahoney and Dietrich Rueschemeyer (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2003).

(17) أدين بالشكر الجزيل لديفيد ليتل David little وسكوت أبلباي Scott Appleby، لما قدماه من أعمال في هذا المجال ولبصيرتهما النظرية التي اعتمد عليها اعتمادا كبيرا في تحرير هذا الكتاب.

(18) أثار جيرتس Geertz جدلا مماثلا لما أشار إليه على أنه «إعادة التحول إلى التقليد الأيديولوجي» تحت عنوان «الأيديولوجية كمنظومة ثقافية» في كتاب «الأيديولوجية والسخط» Ideology and Discontent للمؤلف ديفيد أبتر David Apter (نيويورك، دار نشر فري، 1964).

(19) للتعرف على معلومات مختصرة بشأن الجدل «العلماني - التكاملي» خلال حقبة التسعينيات من القرن الماضي، اقرأ الجزء الذي كتبه الكسندر فلورز Alexander Flores بعنوان «العلمانية

والتكاملية والإسـلام السياسي: الجدل المصري» في كتاب «الإسـلام السياسي: مقالات من تقرير الـشرق الأوسـط» Political Islam: Essays from Middle East Report للمؤلفـين جول بينين وجو ستورك Joel Beinin and Joe Stork (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1997).

(20) حديث أُجري مع نبيل عبدالفتاح من مركز الأهرام للدراسـات السياسـية والإستراتيجية في 5 أغسطس 2000.

(21) للمزيـد من المعلومات عن الرواية الدينية للقوميـة الأمريكية، انظر الجزء الذي كتبه روبرت بيـلا Robert Bellah بعنـوان «الدين المدني في أمريكا» في كتابه «مـا وراء العقيدة: مقالات عـن الدين في عالم ما بعـد التقليـدي» Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World (بيركلي، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1991).

الفصل الأول: إعادة تفسير السياسة الدينية الحديثة

(1) اقـرأ مـا كتبـه بيـتر بيرغـر Peter Berger بعنـوان «محـو العلمانية من العـالم: نظرة عامـة عالميـة» في كتابه «محو العلمانية مـن العالم: انبعاث الدين والسياسـة العالمية» Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (واشنطن دي. سي: مركز الأخلاق والسياسة العامة، 1999).

(2) الأكـثر معرفة من بين هؤلاء هما مارتن مارتي وسـكوت أبلبـاي Martin Marty and Scott Appleby في كتابهـما «التدقيق في المذاهب الأصوليـة» Fundamentalisms Observed (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1991) وكتب أخرى من ضمن مشروع المذاهب الأصولية مثل كتاب «الحشـد السـياسي والمعتقدات الدينيـة» The Political Mobilization and Religious Beliefs للمؤلف تيد جيلين Ted Jelen (نيويورك: دار نشر بريجر، 1991)، وكتاب «الدين والسياسـة من منظور مقارن: الواحد والقليل والكثير» Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many للمؤلفـين تيد جيلين وسـليد ويلكوكس Ted Jelen and Clyde Wilcox (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2002)، وكتـاب «المدافعون عن الله: التمرد الأصـولي ضد العصر الحديث» Defenders of God: The Fundamentalist revolt against the Modern Age للمؤلف بروس لورانس Bruce Lawrence (كولومبيا: دار نشر جامعة جنوب كارولينا، 1995).

(3) انظر، على سبيل المثال كتاب «رجال غير عصريين» Unmodern Men للمؤلف مازار Mazarr.

(4) انظر أيضا كتاب «الحرب العالمية الرابعة: الصراع الطويل في مواجهة الفاشية الإسلامية» World war IV: The Long Struggle against Islamofascism للمؤلـف نورمـان بودهوريتـز Norman Podhoretz (نيويـورك، دار نـشر دبلداي، 2006). وهنـاك رأي مماثل لهذا الرأي في كتاب «البرج المتجلي: تنظيـم القاعـدة والطريـق لأحداث الحـادي عشـر مـن سبتمبر» The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11 للمؤلـف لورانـس رايـت Lawrence Wright (نيويورك: دار نشر فينتاج بوكس، 2006).

(5) انظر كتاب «التمرد العالمي» Global Rebellion للمؤلف جورغنسمير Juergensmeyer وكتاب «محـو العلمانية من العـالم» Desecularization of the World للمؤلـف بيرغر Berger.
انظـر أيضا كتـاب «الحرب الباردة الجديـدة؟ القومية الدينية في مواجهـة الدولة العلمانية» The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State للمـؤلـف مـارك جـورغـنـسـمـير Mark Juergensmeyer (بـيـركـلـي: دار نـشـر جامعـة كاليفورنيا، 1993).

(6) انظــر كتــاب «التمـرد العالمـي» Global Rebellion للمؤلـف جورغنسـمير Juergensmeyer، ص 2.

(7) انظـر كتاب «أشـباح البلقان: رحلة عـبر التاريـخ» Balkan Ghosts: A Journey through History للمؤلـف روبرت كابلـن Robert Kaplan (نيويورك: دار نـشر فينتاج ديبارتشرز، 1993)، وانظـر أيضـا مقـال بعنـوان «مواجهة العـالم» للمؤلـف كابلـن Kaplan في مجلة «الأطلنطي» التي تصدر شهريا The Atlantic Monthly، ديسمبر 2001.

(8) انظـر مقالا بعنوان «صدام الحضارات» للمؤلـف صامويل هانتينغتون Samuel Huntington في مجلة الشـئون الخارجية Foreign Affairs، صيف العام 1993، ص68. وتطرق هانتينغتون في الجـدل إلى «أن الحـرب العالمية القادمـة، إن كان هناك في الأصل، سـوف تكون حربا بين الحضارات» ص82.

(9) انظر كتاب «الحرب العالمية الرابعة: الصراع الطويل في مواجهة الفاشية الإسلامية» World war IV: The Long Struggle against Islamofascism للمؤلـف نورمان بودهوريتز Norman Podhoretz (نيويورك، دار نشر دبلداي، 2006).

(10) على سبيل المثال، انظر كتابات روبرت سبينسر ودانيال بيبس Robert Spencer and Daniel Pipes.

(11) انظـر تعليقـا كتبه نورمان بودهوريتز Norman Podhoretz بعنـوان «الدفاع عن الحرية»، نوفمبر 2005.

(12) انظــر كتــاب «العـــدو في المـرآة: الأصوليـة الإسـلامية وحـدود العقلانية الحديثة» Enemy in the Mirror: Islmaic Fundamentalism and the Limits of modern Rationalism للمؤلفة روكسان إيوبنز Roxanne Eubens (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1999) ص6.

(13) منقولة عن مقال في جريدة «الواشـنطن بوسـت» Washington Post بعنوان «قوات مشاة البحرية الأمريكية تتكبد خسائر فادحة في العراق»، 7 أبريل 2004.

(14) على سـبيل المثال، انظر كتاب «معالم في الطريق» Milestones للمؤلف سـيد قطب Sayyid Qutb (سـيدار رابيدز، ولاية أيوا: دار نشر الجامع الأم، 2000)، وانظر الفقرة بعنوان «النهضة الجديـدة» التي كتبها حسـن البنا Hasan al-Banna في كتاب «الإسـلام على طريق التحول: المنظـور الإسـلامي» Islam in Transition: Muslim Perspectives للمؤلفـين دونـوا وإيسبوسـيتو Donohue and Esposito (نيويورك، دار نشر جامعة أكسفورد، 1982). وانظر كتاب «صناعة الزعيم الإسـلامي: حوارات مع حسـن الـترابي» The Making of an Islamic Leader: Conversations with Hasan al-Turabi للمؤلفين محمد الهاشمي وحسـن الترابي Mohamed El-Hachmi Hamdi and Hassan al-Turabi (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر ويست فيو، 1998).

(15) انعكسـت أيضـا الطبيعة المناهضة للعلمانيـة لهذا النقد في أيديولوجية القومية الهندوسـية خاصة في كتابات بعض من أنصار الطائفية الهندوسـية مثل سافركار وغولوكر Savarkar and Golwalker. انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب للمزيد من المناقشـات المسـتفيضة في هذا الجانب من الجدل.

(16) للمزيـد مـن المعلومـات عـن هذا الموضـوع، انظـر كتـاب «العلمانية تواجه الإسـلام» Secularism Confronts Islam للمؤلـف أوليفر روي Olivier Roy (نيويورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 2007).

(17) على سبيل المثال، انظر كتاب «حروب الأشباح: التاريخ السري لوكالة الاستخبارات المركزية وأفغانستان وبن لادن، منذ الغزو السوفييتي حتى يوم 10 سبتمبر 2001» Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001 للمؤلف ستيف كول Steve Coll (نيويورك: دار نشر بنغوين، 2004).

(18) انظر كتاب «الحرب العالمية الرابعة» World War IV للمؤلف بودهوريتز Podhoretz وكتاب «البرج المتجلي» Looming Tower للمؤلف رايت Wright.

(19) انظر الفقرة التي كتبها مارك تيسلر Mark Tessler بعنوان «أصول الدعم الشعبي للحركات الإسلامية» في كتاب «الإسلام والديموقراطية والدولة في منطقة شمال إفريقيا» Islam, Democracy and the State in North Africa للمؤلف جون اينتلي John Entelis (بلومينغتون: دار نشر جامعة إنديانا، 1997). ويتماثل هذا الجدل مع ما فرضه كل من نوريس وانغلهارت Norris and Inglehart عن وجود علاقة قوية مشتركة ما بين الافتقار إلى الأمن الإنساني والقوة المستمرة للعقيدة الدينية، كما أنهما يتطرقان إلى أن المستويات العليا من الأمن المفروض تؤدي إلى عملية التحول إلى العلمانية. انظر كتاب «المقدس والعلماني: الدين والسياسة حول أرجاء العالم» Sacred and Secular: Religion and politics Worldwide للمؤلفين بيبا نوريس ورونالد انغلهارت Pippa Norris and Ronald Inglehart (نيويورك: دار نشر جامعة كامبريدج، 2006).

(20) «تنشأ المذاهب الأصولية أو تتضح وضوح الشمس في أوقات الكوارث، سواء كانت كوارث فعلية أو مُدركة، وقد يتغير الشعور بالخطر إلى حالات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية قمعية ومنذرة، لكن يجري إدراك الكارثة اللاحقة على أنها كارثة الهوية بواسطة أولئك الذين يخشون خطر الانقراض كشعب أو الانجراف في خضم ثقافة متشابكة تعمل على التوفيق بين المعتقدات لدرجة تقويض مدى فاعليتها في أثناء الركض لتحقيق التجانس». انظر كتاب «النظر في المذاهب الأصولية» Fundamentalisms Observed للمؤلفين مارتي وأبلباي Marty and Appleby، ص22-23.

(21) انظر الجزء الذي كتبه سعد الدين إبراهيم Saad Eddin Ibrahim تحت عنوان «الوجه المتغير للنشاط الإسلامي» في كتابه «مصر والإسلام والديموقراطية: اثنا عشر مقالا مهما» Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays (القاهرة: دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1996). ومع ذلك، يفرق إبراهيم ما بين محفزات الموجات المختلفة للنشاط الإسلامي، ففي الوقت الذي يتحرك إحداها بواسطة عدم الاستقرار الاجتماعي، تتأثر الموجات فيما بعد بالتوقعات غير المحققة في أثناء العصر الذي أعقب الثورة.

(22) انظر ورقة عمل بعنوان «العولمة والحركة الإسلامية: تفسير النزاع الطائفي في أغلب الدول الإسلامية» للباحث بول لوبيك Paul Lubeck، مركز الدراسات الألمانية والأوروبية، جامعة كاليفورنيا، مارس 1995.

(23) انظر مقالا بعنوان «راديكالية التقليد: قوة المجتمع أو التخفي المبجل واللغة المستعارة» في «الجريدة الأمريكية لعلم الاجتماع» American Journal of Sociology، 88 رقم 5 (1983)، العدد 886.

(24) يمكن العثور على تحليل وثيق الصلة في كتاب «النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة» Political Order in Changing Societies للمؤلف صامويل هنتينغتون Samuel Huntington. ويناقش هذا التحليل خلق عدم الاستقرار من خلال حشد القوى الاجتماعية التي تكونت عن

طريق النمو الاقتصادي، حيث نرى بطء المؤسسات السياسية في إدخال دوائر انتخابية جديدة. باختصار، يذكر هنتينغتون أن ذلك «ينتج ليس بسبب غياب الحداثة، بل نتيجة الجهود المبذولة لتحقيقها التي تخلف خللا سياسيا» (نيوهافن: دار نشر جامعة يال، 1968) ص41.

(25) انظر ورقة عمل بعنوان «العولمة والحركة الإسلامية» للباحث لوبيك Lubeck - ص7.

(26) لا بـد أن يفـرق أحدهم هنا ما بـين الاقتصاديين وإخصائيي علم الاجتماع السياسـيين، بما أن إخصائيي علم الاجتماع السياسـيين يقومون بطرح موضوع سبب ظهور الدين كقاعدة للحشد السـياسي، وهذا يعد صحيحا في حالة إخصائي علم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم الذي يوضح بقدرة فائقة كيفية وسـبب تأثير السـياق المادي المتغير على التغيرات في الفكر الديني. ومع ذلك، لا يقوم بالضرورة المنظور المادي بشرح سـبب كونه الدين الذي أصبح أسـاس مثل هذا النشـاط وليس أحد الموارد الأيديولوجية الأخرى (على الرغم من أن بعض إخصائيي علم الاجتماع مثل سعد الدين إبراهيم طرحوا هذا الموضوع).

(27) هذا هو أسـاس تسـاؤل توماس فرانك Thomas Frank عن اليمين المسيحي، انظر كتابه «ما الذي يجري في ولاية كنسـاس؟ كيف تمكن المحافظون من كسـب القلب الأمريكي؟» What's ?the matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America (نيويورك: دار نشر متروبولتن بوكس، 2004).

(28) انظـر كتاب «القومية العرقيـة: البحث عن الفهـم» Ethnonationalism: The Quest for Understanding للمـؤلـف واكـر كونـر Walker Conner (بـريـنستـون: دار نشـر جامعة برينستون، 1994)، ص46.

(29) تطـرق إلى هـذه النقطـة كل من دويـت بيلينغز وشـاونا سـكوت Dwight Billings and Shaunna Scott في مقـال بعنوان «الدين والاسـتباحة السياسـية» في المرجع السـنوي لعلم الاجتماع 1994) Annual Review of Sociology).

(30) انظـر كتاب «الأديان العامة في العالم الحديث» Public Religions in the Modern World للمؤلف جوز كزانوفا Jose Casanova (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2004).

(31) انظـر كتـاب «تناقـض الحـرام» The Ambivalence of the Sacred للمؤلـف أبلبـاي Appleby، ص27.

(32) انظـر المقال الذي كتبه ديفيـد ليتل David Little بعنوان «الدين والشـئون العالمية: الدين والسياسـة الخارجية الأمريكية» في جريدة «الشـؤون الدوليـة» SAIS Review: A Journal of International Affairs (1998): 25-31. انظـر أيضـا مقـالا كتبه فـؤاد عجمي Fouad Ajami بعنوان «الاسـتدعاء» في جريدة «الشـؤون الخارجية» Foreign Affairs، سـبتمبر - أكتوبر 1993.

(33) هناك أسـلوب مختلف لشرح هذه النقطة قدمه عزيز حق Aziz Huq، من جامعة شـيكاغو، وفيه أشـار حق إلى «أن هناك نزاعين متوازيين يمكن تقاطعهما وهما: الصدام من داخل الدين والصدام ما بين سلطة حكومة محصنة ومعارضة». وبالتالي، ما ينتج في كل حالة هو تقابل هذه النزاعات، مع سـعي كلا الجانبين التضخيم من تفسير معين للتقليد المتبادل لمصلحة «مكسب سياسي من وراء هذا النزاع المميت».

(34) أديـن بالفضـل لعائلة ردولـف The Rudolphs لآرائهم بشـان هذا الموضـوع. انظر كتاب «حداثـة التقليـد: التطور السـياسي في الهنـد» The Modernity of Tradition: Political Development in India للمؤلفـين لويد ردولف وسـوزان ردولـف Lloyd Rudolph and Susanne Rudolph (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1967).

(35) ذكر كزانوفا Casanova أن أطروحة العلمانية هي النظرية الوحيدة التي تحرز وضعا نموذجيا حقيقيا وسط علماء الاجتماع «والتحمت بذاتها مع جميع نظريات العالم الحديث ومع الفهم الذاتي للحداثة». انظر كتاب «الأديان العامة» Public Religions، ص18.

(36) على الرغم من أن هذه النظرية تُعد وصفية بشكل كبير من حيث طبيعتها، كانت في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية تقادمية أيضا، بما أنه جرى النظر إلى التقدم الاقتصادي والسياسي على أنه بحاجة إلى إنقاص من العقيدة الدينية.

(37) انظر كتاب «قياس ورسم خارطة الثقافات: خمس وعشرون سنة من دراسات القيم المقارنة» Measuring and Mapping Cultures: Twenty-Five Years of Comparative Values Surveys للمؤلفين يلماز إسمار وثورليف بيترسون Yilmaz Esmer and Thorlief Pettersson (بوسطن: دار نشر بريل، 2007). انظر أيضا الموقع الإلكتروني www.worldvaluessurvey.org.

(38) يُفهم هنا أن الدولة عبارة عن المؤسسات الحاكمة للمجتمع، وهو مأخوذ من تعريف جول ميغدال Joel Migdal للدولة على أنها «مؤسسة تتكون من وكالات متعددة تحت قيادة وتنسيق قيادة الدولة (السلطة التنفيذية) التي لديها القدرة على صياغة وتنفيذ القوانين الملزمة لجميع أفراد الشعب بالإضافة إلى محددات صياغة القوانين للمؤسسات الاجتماعية الأخرى في مكان ما، مستخدمة القوة إذا لزم الأمر لتحقيق غرضها». انظر كتابه «الدول القوية والمجتمعات الضعيفة: العلاقات ما بين الدولة والمجتمع وقدرات الدولة في العالم الثالث» Strong States and Weak Societies: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1988)، ص19.

(39) انظر الفقرة التي كتبها حسن Hasan بعنوان «التوجه المتغير للدولة» ص152، وانظر أيضا الفقرة التي كتبها سومنترا بوس Sumantra Bose بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية: من منظور نظري» في كتاب «القومية والديموقراطية والتنمية: الدولة والسياسة في الهند» Nationalism, Democracy and Development: State and Politics in India للمؤلفين سوغاتا بوس وعيشا جلال Sugata Bose and Ayesha Jalal (نيويورك: دار نشر أكسفورد، 1999) ص149.

(40) على سبيل المثال، انظر مقالا بعنوان «البعد المقدس للقومية» كتبه أنتوني سميث Anthony Smith في جريدة الألفية: صحيفة الدراسات الدولية Millennium: Journal of International Studies 29 (2000): 791-814.

(41) انظر كتاب «الإيمان بالأمة: الأصول المستبعدة للقومية» Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism للمؤلف انتوني ماركس Anthony Marx (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2003)، ص197.

(42) عرّف ماكس ويبر Max Weber الدولة بأنها «مشاركة سياسية إلزامية مع مؤسسة مستمرة، يدعم موظفوها الإداريون بنجاح مطلب الاستخدام الشرعي للقوة لتطبيق قوانينها داخل إحدى الأراضي»، وذلك في كتابه «نظرية المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية» The Theory of Social and Economic Organizations (نيويورك: دار فري للنشر، 1947)، ص154.

(43) في هذا السياق، الأيديولوجية هي «الصورة المخططة للنظام الاجتماعي» التي يستخدمها المسؤولون السياسيون كدليل لإدارة البيئة الاجتماعية، انظر ما ذكره غيرتس Geertz عن «الأيديولوجية كنظام ثقافي».

(44) انظر كتاب «فسخ الميثاق: الدين المدني الأمريكي في توقيت المحاكمة» The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial للمؤلف روبرت بيلا Robert Bellah (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1992) ص176.

(45) انظر كتاب «الدين والنظام والقانون: دراســة عن إنجلترا قبل الثورة» Religion, Order and Law: A Study in Pre-Revolutionary England للمؤلف ليتل Little (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1984) ص6-7.

(46) هذا هو ما يشــير إليه وثنو Wuthnow على أنه «النظام الأخلاقي: القيم والأعراف التي تنظم وتضع شرعية المؤسســات الاجتماعية». انظر كتاب «المعنى والنظام الأخلاقي: استكشافات في التحليــل الثقــافي» Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis للمؤلف روبرت وثنو Robert Wuthnow (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1987) ص1.

(47) انظر كتاب «تناقض الحرام» The Ambivalence of the Sacred للمؤلف أبلباي Appleby، ص173. انظــر أيضا كتاب «الدين والنظام والقانــون» Religion, Order and Law للمؤلف ليتل Little.

(48) انعكــس ذلك في ما كتبــه بيرغر Berger عن الدين والاســتباحة الاجتماعية في كتاب «الغطاء المقــدس: عنــاصر النظريــة الاجتماعيــة للديــن» The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (جاردن ســيتي، نيويورك: دار نشر أنكور بوكس) وأيضا فيــما كتبه أكين فانيــك Achin Vanaik في كتاب «ضراوة الطائفيــة الهندية: الدين والحداثة والعلمانيــة» The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization (نيويورك: فيرسو، 1997).

(49) انظــر كتــاب «أرض الله: انعكاســات على الديــن والقوميــة» God Land: Reflection on Religion and Nationalism للمؤلــف كونــر كــروز أوبرايــن Conor Cruise O'Brien (كامبريدج: دار نشر جامعة هارفرد، 1988)، ص5.

(50) انظر الفقرة التي كتبها ديفيد ليتل David Little بعنوان «العقيدة والعرق والقومية» في كتابه القومية والسياسة العرقية Nationalism and Ethnic Politics (صيف 1995): ص284.

(51) للمزيــد من الفهــم عن الطائفية، انظر كتاب «صراع الهند للحصول على الاســتقلال» India's Struggle for Independence للمؤلــف بيبــان شــاندرا 1857-1937 Bipan Chandra، (نيودلهي: دار نشر بنغوين بوكس الهند، 1989)، الفصل 31.

(52) انظر الفقرة التي كتبها ديفيد ليتل David Little بعنوان «الدين والقومية وحقوق الإنســان» في كتابــه «حولية مجتمع الأخلاق المســيحية» The Annual of the Society of Christian Ethics، 1997.

(53) انظــر كتــاب «المجتمع المنفتح وأعداؤه» (الجــزء الأول) Open Society and Its Enemies للمؤلف بوبر Popper.

(54) انظــر الفقرة التي كتبتها غوديث ليشــتنبرغ Judith Lichtenberg بعنوان «ما مدى الليبرالية التــي يمكن أن تكون عليهــا القومية؟» في المنتــدى الفلســفــي رقــم 28 (خــريــف - شــتــاء 1996-1997)، ص69.

(55) انظر كتاب «الهوية القومية» National Identity للمؤلف انتوني ســميث Anthony Smith (رينو: دار نشر جامعة لاس فيغاس، 1991)، ص13.

(56) على الرغم من ذلك، لا تعتبر هذه الفوارق منتظمة. على سبيل المثال، تعتبر المعتقدات الكالفينيــة محافظــة من الناحية الدينيــة لكنها تميل إلى تجنب اتصــال لصيق ما بين الدين والدولة.

(57) انظر «الثورة التكاملية» للمؤلف غيرتس Geertz.

(58) انظر الفقرة التي كتبها ديفيد أبتر David Apter بعنوان «الدين السياسي داخل الأمم الجديدة» في كتاب «المجتمعات القديمة والدول الجديدة» Old Societies and New States، ص80.

(59) انظر «الثورة التكاملية» للمؤلف غيرتس Geertz ص157.

(60) صاحب الانجذاب لهذا النوع من القومية الدينية رد فعل عنيف نتج عن التغير الاجتماعي السريع، وكان منتشرا بوجه خاص وسط أعضاء المجتمعات المهيمنة - تحديدا النخب - الذين وجدوا أنفسهم مهمشين نتيجة مثل ذلك التغير. ومن وجه نظر بوبر Popper، كان انجذاب المجتمع المنغلق هو تحديدا هذا النوع من رد الفعل العنيف - وهو ما أشار إليه على أنه «سلالة الحضارة» - الذي نتج عن الفردية المتأصلة داخل المجتمعات الديموقراطية المنفتحة. وبالتالي، مثل التراجع إلى الأيديولوجيات الشمولية بالنسبة إلى بوبر «تمرد ضد الحضارة». انظر كتاب «المجتمع المنفتح وأعدائه» open Society and Its enemies للمؤلف بوبر Popper، الجزء الأول، ص4.

(61) للمزيد من المناقشات عن المفاهيم المختلفة للعلمانية، انظر كتاب «ضراوة الطائفية الهندية» The Furies of Indian Communalism للمؤلف فانيك Vanaik، الفصل الثالث. انظر أيضا كتاب «العلمانية وناقدوها» Secularism and Its Critics للمؤلف راجيف بهارغافا Rajeev Bhargava (دلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998).

(62) انظر الجزء الذي كتبه مادن Madan بعنوان «العلمانية ومكانها»، وما كتبه أشيس ناندي Ashis Nandy بعنوان «سياسة العلمانية واستعادة التسامح الديني» في كتاب «العلمانية وناقدوها» Secularism and Its Critics للمؤلف راجيف بهارغافا Rajeev Bhargava. انظر أيضا كتاب «لماذا لست علمانيا» Why I am Not a Secularist? للمؤلف وليم كونلي William Connolly (منيوبوليس: دار نشر جامعة منيسوتا، 1999).

(63) ديفيد ليتل David Little.

(64) يعمل النمط البديل على إضافة متغير ثالث لكي يفرق ما بين المفهوم «التعددي» الأصلي والمفاهيم الشمولية للدين، والفارق هنا هو سواء كانت الآراء البديلة يتم العمل بها مقارنة بالآراء الأخرى. قُدّم هذا النمط ثلاثي الأبعاد للشمولية والمحدودية والتعددية بواسطة ديانا إيك Diana Eck وأشير إليه في كتاب «تناقض الحرام» The Ambivalence of the Sacred للمؤلف أبلباي Appleby ص15.

(65) مرة أخرى، هناك بعض الأمثلة المضادة مثل روجر وليمز Roger Williams، على الرغم من انعكاس النمط الكلي في الحالات التي قدمها هذا الجزء.

(66) ويشمل ذلك حزب الكونغرس القديم بقيادة نهرو أو «الدين المدني» في أثناء فترة رئاسة فرانكلين ديلانو روزفلت، وجون كنيدي، وبيل كلينتون.

(67) تتضمن الأمثلة الحركة الوطنية الهندية تحت زعامة غاندي وحركة الحقوق المدنية الأمريكية بقيادة مارتن لوثر كينغ.

(68) يتضمن هذا أنظمة حكم السادات ومبارك والقوميات الدينية لرونالد ريغان وجورج بوش الابن.

(69) يتضمن ذلك، بصورة ملحوظة، حركات المعارضة الإسلامية في مصر ومناطق أخرى بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا، واليمين المسيحي في أمريكا، وأنصار الطائفية الهندوسية في الهند.

(70) يعتبر أعضاء تنظيم «راشتريا سوايامسيفاك سانغ» في الهند أنفسهم الطلائع، وبالتالي هم «الهنود المخلصون» فقط. انظر كتاب «ظهور القومية الهندوسية في الهند» The Emergence of Hindu nationalism in India للمؤلف جون زافوس John Zavos (نيودلهي: دار نشر أكسفورد، 2000). وبالمثل، فإن أعضاء جماعة الإخوان المسلمين في مصر هم الذين يرون أنفسهم في هذا الدور.

(71) انظر كتاب «مرور المجتمع التقليدي: حداثة منطقة الشرق الأوسط» the Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East للمؤلف دانيال ليرنر Daniel Lerner (نيويورك: دار نشر فري، 1965). انظر أيضا كتاب «الهند باعتبارها دولة علمانية» India as a Secular State للمؤلف دونالد سميث Donald Smith (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1963). أدين بالفضل لراج موهان وسوجيت دوتا Raj Mohan and Sujit Dutta لتعليقاتهما بخصوص الطبيعة المتصاعدة للحداثة منتصف القرن العشرين.

(72) كان هذا نتيجة جزئية للارتباط المستمر للدين على مستوى شخصي، خاصة داخل تلك المجتمعات التي لم يكن فيها تغير ملحوظ في مستويات المعيشة أو مستويات التعليم لأغلبية قطاعات السكان. انظر إلى العمل الذي قدمه إبراهيم، وعلى وجه الخصوص «الوجه المتغير للنشاط الإسلامي»، وكتاب «المقدس والعلماني» Sacred and Secular للمؤلفين نوريس وانغليهارت Norris and Inglehart.

(73) انظر كتاب «حداثة التقليد» Modernity of Tradition للمؤلفين رودلف ورودلف، ص8.

الفصل الثاني: صعود العلمانية المصرية وسقوطها

(1) انظر كتاب «مجتمعات قوية ودول ضعيفة» Strong Societies and Weal states للمؤلف ميغدال Migdal. يشير مصطلح النشاط الإسلامي إلى ظاهرة يشار إليها عادة على أنها الأصولية الإسلامية، أو الإسلام السياسي، أو التأسلم. وبينما هناك بعض الجدل المثار حول الاستخدام الصحيح لهذه المصطلحات، فإني أستخدم «إسلامي» أو «ناشط إسلامي» بالتناوب للإشارة إلى هؤلاء الأفراد والجماعات المصاحبة للظاهرة الأكثر اتساعا والتي يشار إليها عادة بالأصولية الإسلامية.

(2) لخص الإمام الشاذلي حالة الشك التي كان يعاني منها فيما يتعلق بالحكام السياسيين كالآتي: «هناك ثلاثة أنواع من العلاقات الممكنة بالأمراء والحكام والطغاة. العلاقة الأولى والأسوأ هي أن تقوم بزيارتهم، والأفضل إلى حد ما العلاقة الثانية وهي أنهم هم الذين يقومون بزيارتك، ولكن أفضلها هي العلاقة الثالثة وهي التي تحافظ على ابتعادك عنهم حتى لا تراهم أو يروك». انظر كتاب «إحياء علوم الدين، الجزء 14: كتاب الحلال والحرام» للمؤلف أبي حامد محمد الغزالي Abu Hamid Al-Ghazali، كما نقلت عن الرسالة العلمية غير المطبوعة بعنوان «دور الإسلام في إستراتيجية السطوة للحكام العسكريين في مصر» The Role of Islam in the Hegemonic Strategy of Egypt's Military Rulers للباحث مولاني فرانسيس كابريني Mullaney Francis Cabrini (جامعة هارفرد، 1992، ص. 120).

(3) انظر كتاب «القرآن والسيف: الخلاف ما بين الدولة والدين في مصر» Quran and Sword: State-Religion Conflict in Egypt للمؤلف نبيل عبدالفتاح Nabil Abdel Fatah (القاهرة: دار نشر مدبولي، 1998، باللغة العربية).

(4) للحصول على ملخص جيد عن هذه الفترة، انظر كتاب «تاريخ قصير لمصر» A Short History of Egypt للمؤلف لطفي السيد Lutfi Al-Sayyid (كامبريدج: دار نشر جامعة كامبريدج، 1998).

(5) انظـر الجزء الذي كتبه سـامي زبيـدا Sami Zubaida بعنوان «البحث عن الدولة الإسـلامية: الأصولية الإسـلامية في مصر وإيران» في كتابه «الإسلام والشـعب والدولة: مقالات عن الأفكار والحركات السياسـية داخل الشرق الأوسـط» Islam, The People, and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East (نيويـورك: دار نـشر أي. بي. توراس، 1995).

(6) انظـر كتاب «مجتمع الإخوان المسـلمين» The Society of the Muslim Brothers للمؤلف ريتشـار ميتشـل Richard Mitchell (نيويـورك: دار نشر جامعة أكسـفرد، 1996) وخاصة الفصلـين الثامن والتاسـع. انظـر أيضا كتاب «الأصـول الفكرية للانبعاث الإسـلامي في العالم العـربي الحديث» Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World للمؤلف إبراهيم أبو ربيع Ibrahim Abu-Rabi (نيويـورك: دار نـشـر جامعة ولاية نيويورك، 1995)، الفصل الثالث.

(7) انظـر كتـاب «تاريخ مصر القصير» A Short History of Egypt للمؤلف لطفي السـيد Alaf Lutfi Al-Sayyid Marsot (كامبردج: دار نشر جامعة كامبريدج، 1998).

(8) تلخصت «الست مبادئ» للثورة في نهاية الإمبريالية، ونهاية الإقطاعية، ووضع حد لاحتكار رؤوس الأموال، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وبناء جيش قوي، وإرساء الديموقراطية.

(9) انظر كتاب «السياسة المصرية: ديناميكية الحكم الاستبدادي» Egyptian Politics: Dynamics of Authoritarian Rule للمؤلفة مي قاسم Maye Kassem (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر لين رينير، 2004)، ص. 13.

(10) تأرجح الأسـلوب الذي اتخذه عبد الناصر عند التعامل مع الشـيوعيين ما بين القمع والتعاون المحـدود، فبعـد عملية مـن القمـع الأولي للحـزب الشـيوعي والحركة العماليـة في مطلع الخمسـينيات من القرن الماضي، بدأت فترة من اسـتعادة الأوضاع والتعاون العام 1961 حيث عكسـت الروابط اللصيقـة لنظام الحكم مع الاتحاد السـوفييتي. انظر كتاب مصر، «المجتمع المتوقـف» Egypt, the Stalled Society للمؤلـف حامـد أنصـاري Hamid Ansari (القاهرة: دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1986)، ص. 13.

(11) للاطلاع على المزيد من «مساومة الحكم»، انظر كتاب «السياسة المصرية» Egyptian Politics للمؤلف قاسم Kassem، ص 13.

(12) انظر الفقرة التي كتبها إبراهيم إبراهيم Ibrahim Ibrahim بعنوان «الدين والسياسـة تحت حكم عبد الناصر والسـادات» في كتاب «النبض الإسـلامي» Islamic Impulse للمؤلف فرير باربرا سـتواسر Freyer Barbara Stowasser (واشـنطن دي. سي: دار نشر مركز الدراسـات المعاصرة، 1987)، ص. 125.

(13) كان هناك مسيحيون من ضمن أبرز الوطنيين العرب مثل ميشيل عفلق Michel Aflaq الذي كان أحد المؤسسين لحزب البعث العربي، أحد أحزاب الوحدة العربية والذي وصل إلى السلطة في سورية والعراق العام 1963.

(14) انظر الفقرة التي كتبها مايكل جيلسنان Michael Gilsenan بعنوان «الإسلام الشعبي والدولة داخل مصر المعاصرة» في كتاب «الدولة والأيديولوجية في الشـرق الأوسـط وباكسـتـان» State and Ideology in the Middle East and Pakistan للمؤلفين فريد هليداي وحمزة ألافي Fred Halliday and hamza Alavi (نيويورك: دار نشر ماكملين، 1998)، ص 171.

(15) مـا بـين العامـين 1952 و1962، أنشـأت الدولة أو سـاعدت في تمويل ما يزيـد على ألف وخمسمائة مسجد وقامت بمضاعفة مستويات العمالة داخل المساجد الحكومية. انظر كتاب

«الدين والدولة: مصر وإيران والمملكة العربية السعودية» Religion and State: Egypt, Iran and Saudi Arabia للمؤلف أنور علام Anwar Alam (دلهي: دار نشر جيان ساجار، 1998)، ص 87.

(16) انتقدت جماعة الإخوان المسلمين النظام الملكي المصري والتأثير البريطاني في مصر، وركزت أيديولوجيتها - التي وضعها البنا - على الدفاع عن الإسلام من تأثير الأفكار الغربية، كما تبنت أيضا بعض الإجراءات السياسية لتحقيق أهدافها الدينية. وقد تم حظر الجماعة مسبقا في شهر ديسمبر 1948، وبعد ذلك بأسابيع قليلة قام أعضاء الجناح العسكري للجماعة باغتيال رئيس الوزراء الذي تواطأ وساعد العملاء الأمنيين التابعين للملك في اغتيال البنا في فبراير 1949.

(17) لقد قيل إن «مجلس قيادة الثورة كان يضم عددا من الضباط الذين كانوا إما أعضاء أو متعاطفين مع القضية الأصولية» وأن عددا منهم كانت تجمعهم اتصالات مقربة مع جماعة الإخوان المسلمين قبل العام 1952 بمن فيهم عبدالناصر والسادات. انظر كتاب «مصر، المجتمع المتوقف» Egypt, the Stalled Society ص 36 للمؤلف حامد أنصاري Hamid Ansari؛ «مجتمع الإخوان المسلمين» The Society of the Muslim Brothers للمؤلف ريتشارد ميتشل Richard Mitchell.

(18) انظر كتاب «الفكر العربي في العصر الليبرالي: 1798 - 1938» Arabic Thought in the Liberal Age 1798 - 1938 للمؤلف ألبرت حوراني Albert Hourani (نيويورك: دار نشر جامعة كامبردج، 1991)، ص 353. وتم مناقشة هذا ذلك الجدل في كتاب «مصر في البحث عن مجتمع سياسي: تحليل للتطور الفكري والسياسي داخل مصر 1804 - 1952» Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804 - 1952 للمؤلف ناداف سافران Nadav Safran (بوسطن: دار نشر جامعة هارفرد، 1961). وللمزيد من المعلومات عن خالد وعبد الرازق، انظر أيضا كتاب «التحررية الإسلامية: نقد لأيديولوجيات التطور» Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies للمؤلف ليونارد بيندر Leonard Binder (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1988).

(19) انظر كتاب «مصر في البحث عن مجتمع سياسي» Egypt in Search of Political Community of Egypt للمؤلف سافران Safran ، ص 253.

(20) الفقرة المقتبسة كاملة عن الغزالي هي كالآتي: «نادرا، إن كان حدث من قبل، أن احتاج الإسلام إقامة الدولة بقدر حاجته إليه الآن - ليس فقط لأن الدولة هي جزء لا يتجزأ منه، بل أيضا لأن الإسلام مهدد بالفناء داخل عالم يمكن فيه للقوي فقط البقاء». منقولة من كتاب «مصر في البحث عن مجتمع سياسي» Egypt in search of Political Community للمؤلف سافران Safran، ص 236.

(21) انظر كتاب «مصر في البحث عن مجتمع سياسي» Egypt in search of Political Community للمؤلف سافران Safran، ص 237.

(22) انظر كتاب «الأصولية الإسلامية في مصر» Islamic Fundamentalism in Egypt للمؤلف روبين Rubin ص 12.

(23) أنكر أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المشاركة في محاولة الاغتيال، بحجة أنها كانت بمنزلة ذريعة من الشرطة لإعطاء الدولة عذرا لفرض حملة لفرض السيطرة على الجماعة.

(24) تزامن ذلك مع وجود حركة معارضة من الضباط بالجيش وجماعة من مجلس قيادة الثورة بقيادة الرئيس نجيب، الذي أيد العودة إلى الديموقراطية الليبرالية بالتزامن مع الحكم العسكري المستمر.

(25) انظر المقال بعنوان «النزاع والتعاون ما بين الدولة والمؤسسات الدينية داخل مصر المعاصرة» للكاتب تامر مصطفى Tamer Moustafa نشرت في الجريدة الدولية لدراسات منطقة الشرق الأوسط International Journal of Middle East Studies، العدد 32 (فبراير 2000).

(26) جرى مسبقا تقسيم أنظمة المحاكم والأنظمة التعليمية إلى أنظمة خاصة وإسلامية وقومية، وقد صُمم إصلاح محاكم الشريعة الإسلامية وإصلاح الأزهر لوضع حد لهذا الانفصال ولضم كليهما تحت سيطرة الدولة. انظر كتاب «تعريف الإسلام لصالح الدولة المصرية: المفتي وفتاوى دار الإفتاء» Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta للمؤلف جاكوب سكوفغارد بيترسون Jacob Skovgaard-Peterson (نيويورك: دار نشر بريل، 1997)، ص 184.

(27) انظر المقال بعنوان «الدين والسياسة في مصر: علماء الأزهر، والإسلام الراديكالي، والدولة» (1952-1954) في الجريدة الدولية لدراسات الشرق الأوسط International Journal of Middle East Studies رقم 3 (أغسطس 1999) للكاتبة ماليكا زيغال Malika Zeghal: 374.

(28) انظر المقال بعنوان «النزاع والتعاون» للكاتب مصطفى Moustafa، ص 7.

(29) انظر كتاب «الحرب الباردة العربية: جمال عبد الناصر وخصومه 1958 - 1970» The Arab Cold War: Gamal Abd Al-Nasir and His Rivals 1958-1970 للمؤلف مالكلوم كير Malcolm Kerr (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفرد، 1971).

(30) انظر مقال بعنوان «الإسلام الشعبي والدولة» للكاتب جيلسنان Gilsenan، ص 175.

(31) انظر مقال بعنوان «الإسلام الشعبي والدولة» للكاتب جيلسنان Gilsenan، ص 167.

(32) انظر كتاب «مأزق العرب: الفكر والممارسة السياسية العربية منذ العام 1967» The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967 للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami (نيويورك: دار نشر جامعة كامبردج، 1992)، ص 32.

(33) انظر كتاب مأزق العرب The Arab Predicament للمؤلف عجمي Ajami، ص. 74. وكان هناك أيضا «شرح تكنولوجي» ذكر أن التخلف العلمي في مصر كان أساسا للهزيمة. وبالتالي، كان من الضروري تنفيذ تحديث متكامل للمجتمع المصري بناء على التطور العلمي والتكنولوجي لتجنب أوجه الفشل المماثلة في المستقبل. انظر المقال الذي كتبه نزيه أيوبي Nazih Ayubi بعنوان «الانتعاش السياسي للإسلام: حالة مصر» في الجريدة الدولية لدراسات الشرق الأوسط International Journal of Middle East Studies، رقم 4، (ديسمبر 1980): 489.

(34) هذا المصطلح استخدمه بيتي Beattie لتصوير التيارات الأيديولوجية أثناء حكم عبد الناصر، والتي يقسمها بين «اليساريين التابعين لنظام الحكم»، و«الوسطيين التابعين لنظام الحكم»، و«اليمينيين التابعين لنظام الحكم». وينتمي السادات إلى معسكر «اليمينيين». انظر كتاب «مصر أثناء سنوات السادات» Egypt during the Sadat Years للمؤلف بيتي Beattie (نيويورك: دار نشر بلجراف، 2000).

(35) انظر كتاب «مصر، المجتمع المتوقف» Egypt, the Stalled Society للمؤلف أنصاري Ansari.

(36) تجسدت الفلسفة السياسية الجديدة لنظام الحكم في كتاب «ديموقراطيتنا الاشتراكية: أيديولوجية ثورة مايو» Our Socialist Democracy: The Ideology of the May Revolution للمؤلف صوفي أبو طالب Sufi Abu Talib (القاهرة، 1978). وكان الكتاب بتفويض من السادات العام 1975 وكتبه رئيس جامعة القاهرة. وللمزيد من المعلومات عن

أبو طالب Abu Talib وهذا النص، انظر كتاب «مصر أثناء سنوات السادات» Egypt during the Sadat Years للمؤلف بيتي Beattie، ص 168-182.

(37) في إحدى الخُطب أمام مجلس الشـعب، أشار السادات إلى: «أريد أن نعود إلى أصلنا في القرى، إلى مصدرنـا ... وأريد من الدسـتور أن يضع هـذا في عين الاعتبار، ليس فقـط لصالح القرى، ولكـن أيضا حتى تسـلك مصر طريقا واحـدا وتصبح قرية واحدة». منقولـة عن فقرة كتبتها مـاري كريسـتين أولاس Marie-Christine Aulas بعنـوان «الدولـة والأيديولوجية في مصر الجمهورية: 1952-1982» في كتاب «الدولة والأيديولوجية في الشرق الأوسط وباكستان» State and Ideology in the Middle East and Pakistan للمؤلفـين هاليداي وألفاي Halliday and Alavi، ص 149.

(38) ارتفع عدد المسـاجد التي تسيطر عليها الدولة من 3 آلاف إلى 7 آلاف مسجد أثناء حكم السادات، وارتفع إجمالي عدد المساجد تقريبا من 15 ألف مسجد في منتصف الستينيات لكي يصل إلى 27 ألف مسـجد العـام 1980. وردت هذه الإحصائيات من الجهاز المركزي للتعبئـة العامة والإحصاء في مصر، ومنقولة مـن كتاب «الدين والدولة» Religion and State ص 96 للمؤلـف علام Alam. وأشـار علام أيضا إلى أن الحكومة توددت بنشـاط للشيوخ المغمورين، سواء بإعطائهم قطع أراض أو المساعدة في بناء مساجد جديدة.

(39) للمزيـد مـن المعلومات عـن هذا التقارب بما فيـه الاتفاق المكون من سـت نقاط بين السـادات وجماعة الإخوان المسـلمين، انظر كتاب «الوجه المتغير للنشـاط الإسلامي في مـصر» The Changing Face of Egypt's Islamic Activism للمؤلفـين نعـمات جنينه وسـعد الدين إبراهيم Nemat Guenena and Saad Eddin Ibrahim، نسخة لم تنشر ومُقدمة إلى المعهد الأمريكي للسـلام، سـبتمبر 1977. انظر أيضا كتاب «التاريخ الـسري لحركـة جماعـة الإخـوان المسـلمين» The Secret History of the Muslim Brotherhood Movement للمؤلـف علي العشـماوي Ali Eshmawy (القاهرة: دار الهلال للطبع والنشر، 1993). وقد اشـترك أيضا قادة جماعة الإخوان المسـلمين في كتابة أقسـام من دستور عام 1971 وسُمح لهم بالمشـاركة في الانتخابات البرلمانية، على الرغم من كونهم حزبا غير مسجل.

(40) انظر كتاب «حشـد الإسلام: الدين والنشـاط والتغيير السياسي في مصر» Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt للمؤلف كاري روسيفسكي Carrie Rosefsky (نيويورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 2003)، ص 33.

(41) انظر كتاب «مصر أثناء سـنوات السـادات» Egypt during the Sadat Years للمؤلف بيتي Beattie ص 97-106.

(42) انظر كتاب «التطرف الإسلامي في مصر: الرسول والفرعون» Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh للمؤلف جيلز كيبل Gilles kepel وترجمة جون روثشيلد Jon Rothschild (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1986)، ص 139.

(43) انظـر كتـاب «خريف الغضب: اغتيـال السـادات» Autumn of Fury: Assassination of Sadat للمؤلـف محمد هيكل Mohamed Heikal (لنـدن: دار نشر أندري دوتش، 1983)، ص 133-134. انظر أيضا كتاب «السياسـة المصرية: ديناميكية الحكم الاستبدادي» Egyptian Politics: Dynamics of Authoritarian Rule للمؤلفـة مـي قاسـم Maye Kassem، ص 140-145.

(44) حديث مع عبد المنعم أبو الفتوح، في 22 يوليو 2002.

(45) حديث مع فريد زهران Farid Zahran، في 20 يوليو 2002. وبخصوص توزيع السلاح على الطلبة الإسلاميين، انظر كتاب «خريف الغضب» Autumn of Fury للمؤلف هيكل Heikal.

(46) حديث مع سعد الدين إبراهيم. انظر أيضا كتاب «الوجه المتغير للنشاط الإسلامي في مصر» The Changing Face of Egypt's Islamic Activism للمؤلفين نعمات جنينه وسعد الدين إبراهيم Nemat Guenena and Saad Eddin Ibrahim، ص 31.

(47) مقولة عن نادية رمسيس فرح Nadia Ramses Farah في كتاب «أصوات عربية: جدل حقوق الإنسان داخل منطقة الشرق الأوسط» Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East للمؤلف كيفن دواير Kevin Dwyer (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1991)، ص 67.

(48) انظر كتاب «صورة لمصر: رحلة عبر عالم الإسلام الجهادي» A Portrait of Egypt: A Journey through the World of Militant Islam للمؤلفة ماري آن ويفر Mary Anne Weaver (نيويورك: دار نشر فارار وستراوس وجيرو، 1999)، ص 91.

(49) انظر المقال بعنوان «الدين والسياسة في مصر» للكاتبة ماليكا زيغال Malika Zeghal ، ص 381.

(50) انظر الرسالة العلمية غير المطبوعة بعنوان «دور الإسلام في إستراتيجية السطوة للحكام العسكريين في مصر» The Role of Islam in the Hegemonic Strategy of Egypt's Military Rulers للباحث كابريني Cabrini ، ص 169.

(51) انظر كتاب «منبر الرسول: الوعظ الإسلامي في مصر المعاصرة» The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt للمؤلف باتريك غافني Patrick Gaffney (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1994)، ص 85.

(52) ومع ذلك، هناك اختلاف في العقيدة بين هاتين الجماعتين، فإحداهما كانت تشعر بأن المجتمع قد ضل بواسطة قيادة فاسدة وأن الانقلاب العسكري كان كافيا لوضع مصر على المسار الصحيح مرة أخرى. وعلى الرغم من ذلك، أيدت جماعة التكفير والهجرة - التي كانت ترى عدم وجود فائدة في كل من المجتمع والدولة - العزلة التامة عن المجتمع بكل طوائفه. وهناك كتاب مؤثر يناقش هذه القضايا وهو «الفريضة الغائبة» The Neglected Duty نُشر العام 1982 للمؤلف محمد عبد السلام الفراج Mohamed Abdel al-Salam al-Farag، أحد جماعة الجهاد.

(53) يذكر سعد الدين إبراهيم أن هذا يعكس توجها عاما، حيث يميل النشطاء الإسلاميون الشباب أكثر نحو العنف، بينما يتجه الإسلاميون الناضجون إلى تفهم الموقف. ويعكس ذلك كل من الخبرة والإدراك بأن الجهاد هو أداة ذات فائدة محدودة فقط. في حديث يوم 3 يوليو 2000.

(54) إن الانقسام الأساسي هو أحد التكتيكات، وليس الغايات، فبينما يسعى جميع الإسلاميون نحو إقامة دولة ومجتمع إسلامي، فهم يختلفون في كيفية تحقيق ذلك. ويميل المعتدلون نحو تأييد أسلوب «من الأسفل إلى الأعلى» ويعملون في إطار النظام للخروج بامتثال أكبر في المجتمع. أما أولئك ممن يؤيدون العنف فيتبعون أسلوب «من الأعلى إلى الأسفل» سعيا وراء السيطرة على الدولة وإرغام المجتمع على التحول إلى الإسلام.

(55) ذكرت ماري آن ويفر Mary Ann Weaver حديث لحسني مبارك يقول فيه إن السادات «كان مسؤولا عن تشكيل الجماعة»، وهي الجماعة الجهادية الرئيسية في أثناء التسعينيات من القرن الماضي. انظر كتاب «صورة لمصر» Portrait of Egypt للمؤلفة ويفر Weaver، ص 165.

(56) انظر كتاب «العنف المستتر: الأصولية الإسلامية في السياسة المصرية أثناء التسعينيات من القرن الماضي» Veiled Violence: Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics in the 1990s للمؤلف نبيل عبدالفتاح Nabil Abdel-Fattah (القاهرة: دار نشر خطاب، 1994)، ص 49.

(57) يذكر مصطفى Moustafa أن هيمنة الدولة على المؤسسات الدينية في مصر قد ساهم في انبعاث الجماعات المتطرفة، بما أن مثل هذه الجماعات ترى الإسلام الرسمي كأنه مُدنس بالنفعية السياسية. انظر المقال الذي كتبه بعنوان «النزاع والتعاون»، ص 10.

(58) جرى التعبير عن هذا الرأي بواسطة أسقف من داخل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية أثناء حديث مع المؤلف في يوليو 2002.

(59) انظر كتاب «أقباط مصر» The Copts of Egypt للمؤلف سعد الدين إبراهيم Saad Eddin Ibrahim (لندن: دار نشر Minority Rights Group International، 1996)، ص 18.

(60) ينبغي أن يُشار إلى أن هناك عددا مختلفا من الطوائف داخل الديانة المسيحية القبطية منها الأقباط الكاثوليك، والبروتستانت، وطوائف أخرى.

(61) أثناء فترة وضع دستور العام 1971، اقترح الإسلاميون المحافظون جعل الشريعة الإسلامية المصدر الأوحد للتشريع.

(62) انظر كتاب «مصر: السياسة والمجتمع» Egypt: Politics and Society للمؤلف هوبوود Hopwood (نيويورك: دار نشر روتليدج، 1991)، الطبعة الثالثة، ص 117.

(63) يطلق على هذه الجهة المجلس الإسلامي الأعلى وأقيم العام 1979. انظر كتاب «الدين والدولة» Religion and State للمؤلف علام Alam، ص 102.

(64) انظر المقال الذي كتبه بعنوان «النزاع والتعاون»، ص 8.

(65) انظر كتاب «الأصولية والمفكرين في مصر» 1973-1993 Fundamentalism and 1973-1993-Intellectuals in Egypt للمؤلف ديفيد ساغيف David Sagiv (لندن: دار نشر فرانك كاس، 1994) ص 60.

(66) انظر كتاب «الفريضة الغائبة: عقيدة من اغتال السادات والانبعاث الإسلامي داخل منطقة الشرق الأوسط» The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East للمؤلف جوهانز جانسن Johannes Jansen (نيويورك: دار نشر ماكملين، 1986).

(67) فرج فودة Farag Foda ، كاتب علماني أُغتيل العام 1992، ذكر في كتاب «قصور الأحلام للعرب: جيل ملحمة الأوديسة» The Dream Palaces of the Arabs: A Generation's Odyssey للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami (نيويورك: دار نشر بانثيون بوكس، 1998)، ص 206.

(68) انظر كتاب «قصور الأحلام» The Dream Palaces للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami ، ص 206.

(69) انظر مقال «الأزهر والإسلام الراديكالي» للمؤلف زيغال Zeghal، ص 382.

الفصل الثالث: إضفاء الصبغة الإسلامية على السياسة المصرية

(1) خطط أعضاء جماعة الجهاد للاستيلاء على مبنى الإذاعة والتلفزيون في وسط القاهرة وبث أخبار عن الاضطرابات، وكانت هذه إشارة لأعضاء آخرين بالتنظيم بأن الخطة تسير بنجاح. ومع ذلك، نتج عن الفشل في الاستيلاء على المبنى اختفاء معظم زعماء الخلية وبعيدا عن المعركة.

(2) منقولـة مـن كتاب «الإسـلام في مصر المعاصرة: المجتمـع المدني في مواجهـة الدولة» Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State للمؤلفـين سـوليفان وعابـد قطب Sullivan and Abed-Kotob (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر لين رينير، 1999)، ص 81.

(3) انظر كتاب «العنف الخفي» Veiled Violence للمؤلف عبدالفتاح Abdel-Fattah ، ص 19.

(4) ظلـت هذه الكوارث بمنزلة خاصية محددة لمصر المعاصرة، انظر على سـبيل المثال المقال الذي كتبه مايكل سـلاكمان Michael Slackman بعنوان «الأحلام المكبوتة، شباب مصر يتجه نحو الحماسة الإسلامية» في مجلة نيويورك تايمز New York Times، 17 فبراير 2008.

(5) انظـر كتاب «العالم العربي ما بعد عاصفة الصحراء» The Arab World after Desert Storm للمؤلـف محمد فـاور Muhammad Faour (واشـنطن دي سي، دار نـشر المعهد الأمريكي للسلام، 1993)، ص. 55.

(6) انظر الجزء الذي كتبه جهاد عوده Gehad Auda بعنوان «تطبيع الحركة الإسلامية في مصر منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى مطلع التسعينيات منه» في كتاب «المذاهب الأصولية والدولة» Fundamentalisms and the State للمؤلفين مارتن مارتي وسكوت أبلباي Martin Marty and Scott Appleby (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1994)، ص. 390. وقد تحدث عوده عن هذه الموضوعات أثناء حوارين أجريا في القاهرة في صيف العام 2002.

(7) حوار مع أبو الفتوح والعريان في 22 سبتمبر و12 أكتوبر على التوالي.

(8) للمزيد من المعالجة الشـاملة لهذه الحركة، انظر كتاب «حشـد الإسـلام» Mobilizing Islam للمؤلف روسفسـكي ويكهـام Rosefesky Wickham، وكتاب «لا إلـه إلا الله: مصر وانتصار الإسـلام» No God but God: Egypt and the Triumph of Islam للمؤلف جينيف عبده Geneive Abdo (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2000).

(9) في حوار مع نبيل عبدالفتاح من مركز الأهرام، 21 يوليو 2002.

(10) ذكر جهاد عودة أن أسـلوب العمل هذا كان بمنزلة «الصفة المميزة لأسـلوب مبارك في إرسـاء الديموقراطية: فقد كان يسـتهدف توحيد الاتجاه السـائد من خلال خلق إجماع في الآراء بين الفاعلين السياسـيين بهدف تجنب الانخراط في أعمال يراد بها عرقلة الاستقرار ضد الحكومة». انظر الجزء الذي كتبه جهاد عودة Gehad Auda بعنوان «تطبيع الحركة الإسلامية»، ص 388. وتم الحديث عن هذه الأفكار في حوار مع المؤلف في أثناء صيف العام 2002.

(11) كان ذلك يسـتهدف المنظمات غير الحكومية التي كانت تشارك في أعمال الإغاثة بعد الزلزال، ولكنها فيما بعد استُخدمت بواسطة نظام الحكم ضد سعد الدين إبراهيم بسبب الدعم الذي كان يتلقاه من الاتحاد الأوروبي لمراقبة انتخابات العام 2000.

(12) انظر كتاب «الإسـلام في مصر المعـاصرة» Islam in Contemporary Egypt Civil للمؤلفين سـوليفان وعابد قطـب Sullivan and Abed-Kotob، وكتاب صورة لمـصر A Portrait of Egypt للمؤلفة ماري آن ويفر Mary Anne Weaver، وكتاب «عاطفة نحو الإسـلام: تشكيل الشرق الأوسط الحديث: التجربة المصرية» A Passion for Islam: Shaping the Modern Middle east: The Egyptian Experience للمؤلـف كارل مـيرفي Caryle Murphy (نيويورك: دار نشر سكريبنر، 2002).

(13) منقولة عن كتاب «عاطفة نحو الإسـلام» A Passion for Islam للمؤلف كارل ميرفي Caryle Murphy، ص 75.

(14) هذه هي الموضوعات الرئيسية التي ذكرت بواسطة عبد السلام فراج Abd al-Salam Farag، أحد زعماء جماعة الجهاد، وسـيد قطب Sayyid Qutb. انظر كتاب «الفريضة الغائبة: عقيدة

من اغتال الســادات والانبعاث الإســلامي داخــل منطقة الشرق الأوســط» The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East للمؤلف جوهانز جانسن Johannes Jansen .

(15) للمزيد من المعلومات عن هذا التوجه، انظر كتاب «حروب الأشــباح» Ghost Wars للمؤلف كول Coll. وانظر أيضا مقال للكاتبة ماري آن ويفر Mary Anne Weaver بعنوان «النكسة» في جريدة الأتلانتيك الشهرية Atlantic Monthly، مايو 1996.

(16) في حديث مع محمد الصلاح من جريدة الحياة Al-Hayat، القاهرة، 2 أكتوبر 2002.

(17) يذكر كارل ميرفي Caryle Murphy أنها «بضع مئات» في كتاب «عاطفة نحو الإسلام» Passion for Islam، ص 174، بينما يذكر محمد الصلاح Mohamed al-Salah من جريدة الحياة Al-Hayat أن العــدد كان يــتراوح بين 3 آلاف و4 آلاف مصري. وقد ذكر صلاح هذا الرقم في حوار معــه بالقاهرة في 2 أكتوبر 2003، حيث كان وقتئــذ كان انتهى من كتاب عن العرب الأفغان. وقد ذكر أحد الرؤساء الســابقين للاستخبارات الباكستانية أن إجمالي عدد العرب الأفغان (من جميع الدول داخل منطقة الشرق الأوسط) الذين شاركوا في الحرب يُقدر بـ 30 ألف فرد.

(18) منقول عن روبرت أوكلي Robert Oakley، الســفير الســابق لدى باكستان في كتاب «النشاط الإســلامي والسياســة الخارجية الأمريكيــة» Islamic Activism and US Foreign Policy للمؤلفين سكوت هيبرد وديفيد ليتل Scott Hibbard and David Little (واشنطن دي. سي: دار نشر المعهد الأمريكي للسلام، 1997)، ص 76.

(19) حصل عبد الرحمن Abdel Rahman أخيرا على تأشيرة سفر للولايات المتحدة، وفيما بعد اتهم بواســطة إحدى المحاكم الأمريكية بتورطه في أولى الهجمات على برجي التجارة العالمي مطلع التسعينيات من القرن الماضي.

(20) في الوقت الذي يشتكي فيه الإسلاميون من «التهاون الأخلاقي» للسائحين الأجانب، كانت النية الأساســية من وراء ذلك هي حرمان الحكومة المصرية مــن التعاملات النقدية الأجنبية، حيث كان يقدر عائد قطاع السياحة وحده بنحو 3.3 مليار دولار سنويا خلال هذه الفترة.

(21) يمكن الرجوع إلى تقديرات نســب الخســائر أثناء هذه الســنوات في كتاب «الوجه المتغير للنشــاط الإســلامي في مــصر» The Changing Face of Egypt's Islamic Activism للمؤلفــين نعمات جنينه وســعد الديــن إبراهيــم Nemat Guenena and Saad Eddin Ibrahim، ص 58. وفي العــام 1993، توفي ما يقرب من 330 شــخصا نتيجة لأعمال العنف، بنســب متساوية موزعة بين المدنيين والإســلاميين وقوات الأمن، وحوالي 1100 مصاب وكان أغلبهم (700) من المدنيين.

(22) انظــر كتاب «تصعيد الهجمات على حماية حقوق الإنســان في مصر» Escalating Attacks on Human Rights Protection in Egypt تقديــم لجنــة المحامــين للدفــاع عن حقوق الإنســان Lawyers Committee on Human Rights (واشــنطن دي. سي: دار نشر لجنة المحامين، 1995).

(23) انظر التقرير الســنوي لمنظمــة مراقبة حقوق الإنســان Human Annual Report Rights Watch ، 1994. هناك عضو ســابق في جماعة الجهاد اســتُجوب ومكث في السجن طيلة ثماني سنوات من دون محاكمة أو توجيه أي اتهامات رسمية ضده.

(24) ويتضمــن ذلــك عبد الحارث مــدني Abdel Harith Madani، محام وقُتــل في أثناء احتجازه بواسطة الشرطة في أبريل 1994.

(25) انظر كتاب «حشد الإسلام» Mobilizing Islam للمؤلف روسيفسكي Rosefsky، وانظر كتاب «لا إله إلا الله» No God but God للمؤلف عبده Abdo.

(26) ذكر هذا الإعلان في ديسمبر 1992، تقريبا في توقيت الهجوم نفسه على منطقة إمبابة.

(27) أشار التقرير السنوي Annual Report لمنظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch، 1994، إلى الشيخ منصور الرفاعي عبيد Mansour al-Rifai Obeid، مدير إدارة المساجد بوزارة الأوقاف. وخضع في ذلك التوقيت 30 ألف مسجد فقط من إجمالي 170 ألف مسجد بالدولة لسيطرة وزارة الأوقاف.

(28) سرد ميرفي Murphy الأنشطة التي قام بها طلعت محمد ياسين همام Talaat Mohammad Yassin Hamam، أحد القادة الكبار بالجماعة الإسلامية، ونهايته الأخيرة. انظر كتاب «عاطفة نحو الإسلام» A Passion for Islam ، الفصل الخامس.

(29) انظر كتاب «قصور الأحلام للعرب» The Dream Palaces للمؤلف فؤاد عجمي Fouad Ajami ، ص202.

(30) قام وزير الداخلية الألفي Alfi، الذي تم تغييره عقب حادث هجوم الأقصر في العام 1997، بهذا الإدعاء.

(31) انظر مجلة «المصور» Al-Musawar «حديث مع قادة الجماعة الإسلامية في مراجعة حديثة للأيديولوجيا التي يتبعونها»، 21 يونيو 2002.

(32) هذه الأرقام موثقة بواسطة المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ويقدر آخرون عدد السجناء السياسيين منذ ذلك الحين بين 15 ألفا و30 ألف سجين.

(33) يعكس ذلك نقد سابق قدمه الشيخ جاد الحق (الذي كان يشغل منصب مفتي الديار المصرية، ولاحقا شيخ الأزهر) عن أعمال العنف التي ترتكبها جماعة الجهاد، انظر كتاب «الفريضة الغائبة» The Neglected Duty، في أعقاب اغتيال السادات. انظر المقال بعنوان «الخريطة الفكرية للأزهر توضح التنوع» للكاتب عبدالله كمال في مجلة «روز اليوسف» Ruz al-Yusef، 25 مارس 1996.

(34) انظر المحاضرة التي ألقتها جولي تيلور Julie Taylor بعنوان «العلاقة ما بين الدولة ورجال الدين في مصر: حالة من التفاعل الإستراتيجي»، في المؤتمر السنوي للجمعية الأمريكية للعلوم السياسية في واشنطن دي. سي، سبتمبر 2000.

(35) قدم روبرت سبرينغبورغ Robert Springborg تشبيه «النمل الأبيض» في صيف العام 2002، الذي كان وقتئذ مدير مركز البحث الأمريكي في مصر. وكان يشير بذلك إلى الأسلوب الذي اتبعه المتعاطفون مع جماعة الإخوان المسلمين في التأثير على المؤسسات الرئيسية بالدولة من الداخل، مثل وزارة التعليم، والأزهر، وحتى القضاء، في حديث معه يوم 18 يونيو 2002.

(36) أسهمت أيضا جماعة الإخوان المسلمين بالأموال ومنحتها للأزهر لبناء مدارس ومعاهد نظير الحق في اختيار الأساتذة. انظر المقال بعنوان «الخريطة الفكرية للأزهر» للكاتب عبدالله كمال.

(37) قدم الإسلاميون، عند توجيه النقد للمؤسسة الدينية الرسمية باعتبارها مرتبطة ارتباطا لصيقا بالدولة، تفسيرا خاصا بهم عن الإسلام.

(38) انظر المقال بعنوان «الإسلام الراديكالي» للكاتبة ماليكا زيغال Malika Zeghal، ص389.

(39) انظر المقال بعنوان «النزاع والتعاون» للكاتب تامر مصطفى Tamer Moustafa، ص12.

(40) انظر المقال الذي كتبه ستيفن باراكلوف Steven Barraclough بعنوان «الأزهر: ما بين الحكومة والإسلاميين» بجريدة «الشرق الأوسط» Middle East Journal 52، رقم 2 (ربيع العام 1998).

(41) حديث مع وليد قزيحة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في 20 أكتوبر 2002.

(42) انظر كتاب قصور الأحلام Dream Palaces للمؤلف عجمي Ajami ص202.

(43) انظر كتاب «لله تسع وتسعون اسما: من داخل منطقة الشرق الأوسط الجهادية»God Has Ninety-Nine Names: Reporting from a Militant Middle East للمؤلفة جوديث ميلر Judith Miller (نيويورك: دار نشر سيمون وسكاستر، 1996)، ص71. وتحدث تحسين بشير Tahseen Bashir عن التدخل السعودي في الثقافة والسياسة المصرية، وذلك في حوار مع المؤلف في شهر يوليو 2000.

(44) خلال أحد الحوارات الشيقة للغاية، ربط روثرفورد Rutherford هذا الوضع – أو على الأقل الذي أيده الجناح الأكثر اعتدالا من الحركة الإسلامية – برؤية مجتمعية وليست شمولية. وقد يكون ذلك صحيحا وسط «مؤيدي مبادئ الدستور من الإسلاميين»، ولكن يظل اعتقادهم أن على الدولة فرض العقيدة والممارسة الدينية رجعياً في الأساس. انظر كتاب «مصر ما بعد مبارك: الليبرالية والإسلام والديموقراطية في العالم العربي» Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World للمؤلف بروس روثرفورد Bruce Rutherford (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 2008).

(45) يمكن العثور على وقائع هذا الجدل في كتاب «مصر بين الدولة الدينية والمدنية» Egypt: Between Religious State and Civil State (القاهرة، 1992). وقد مثل الموقف الإسلامي محمد عماره ومأمون الهضيبي من جماعة الإخوان المسلمين والشيخ محمد الغزالي من الأزهر. ومن الجانب الآخر، كان هناك فرج فودة، مؤسس الجمعية المصرية للتنوير، ومحمد أحمد خلف الله. وكانت هذه المناقشة ذات طابع خاص لأنها كانت أول وآخر مناقشة تجرى في منتدى عام، وبعدها بفترة قصيرة جرى إطلاق النار على فرج فودة بواسطة جهاديين إسلاميين أمام منزله بالقاهرة.

(46) انظر المقال الذي كتبه فوزي النجار بعنوان «الجدل بشأن الإسلام والعلمانية في مصر» في مجلة الدراسات العربية التي تصدر ربع سنويا، 18، رقم 2 (ربيع 1996)، ص21.

(47) هو يفضل المصطلح «مدني» civic أو «إنساني» humanist مقارنة بـ «علماني» secular ويرى نفسه «يعمل لمصلحة المجتمع المدني»، وتأثرت معظم أفكاره بالفكر الصوفي، في حوار معه يوم 18 سبتمبر 2002.

(48) انظر كتاب «الإسلام والنظام السياسي» Islam and Political Order للمؤلف محمد سعيد العشماوي Muhammad Said al-Ashmawy (واشنطن دي. سي: دار نشر مجلس أبحاث القيم والفلسفة، 1994)، ص11. نشر هذا الكتاب في الأصل باللغة العربية تحت اسم «الإسلام السياسي» Political Islam (القاهرة: دار سينا للنشر، 1987).

(49) في حديث مع العشماوي Al-Asmawy. انظر أيضا كتاب «في مواجهة التطرف الإسلامي: كتابات محمد سعيد العشماوي» Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy للمؤلفة كارولين فلور لوبان Carolyn Fluehr-Lobban (جانسفيل: دار نشر جامعة فلوريدا، 1998). وانعكس هذا المنظور على بعض الكتاب الآخرين مثل سيد محمود القمني Sayed Mahmoud al-Quimni.

(50) في حديث مع العشماوي، سبتمبر 2002.

(51) فؤاد زكريا، منقول عن المقال الذي كتبه فلورز Flores بعنوان «العلمانية والتكاملية والإسلام السياسي»، ص91.

(52) عندما سأل فرج فودة سأل الشيخ الغزالي في أثناء المناظرة العامة، «أي من الدول الإسلامية المعاصرة التي تريدنا أن نتخذها كنموذج، إيران أم السودان؟». منقولة عن المقال الذي كتبه النجار بعنوان «الجدل بشأن الإسلام والعلمانية في مصر»، ص4.

(53) انظر المقال الذي كتبه فلورز Flores بعنوان «العلمانية والتكاملية والإسلام السياسي»، ص85.

(54) عندما صرح عبدالرازق بهذا في العام 1925، اتُهم بالإلحاد وطُرد من الأزهر.

(55) منقولة عن الوقائع المعلنة للمناقشة التي تمت في معرض القاهرة للكتاب ما بين العلمانيين والإسلاميين. انظر كتاب «مصر بين الدولة الدينية والمدنية» Egypt: Between Religious State and Civil State (القاهرة، 1992). تكررت هذه المشاعر خلال حديث المؤلف مع الهضيبي في 21 سبتمبر 2002 قبل حصوله على منصب المرشد العام للجماعة.

(56) هذه المقولة وردت عن محرر العمود المصري محمد سيد أحمد، ومنقولة من كتاب «أصوات عربية: جدل حول حقوق الإنسان في الشرق الأوسط» Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East للمؤلف كيفن دوير Kevin Dwyer (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1991)، ص63. وتكررت هذه الملاحظات بواسطة عدد من المشاركين في مؤتمر عُقد بجامعة القاهرة تحت عنوان «صدام الحضارات» في أكتوبر 2002.

(57) للمزيد من المعلومات عن كيفية سير هذه العملية، انظر كتاب «تشغيل الإسلام: التعليم والسياسة والتحول الديني» Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation للمؤلف غريغوري ستاريت Gregory Starret (بيركلي: دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1998).

(58) حديث مع سعد الدين إبراهيم في 17 يوليو 2002، القاهرة، مصر.

(59) تعتبر لجنة الأبحاث والنشر (CRP) تابعة لأكاديمية البحوث الإسلامية، وتتفاوت عملية حظر الكتب، حيث يتم نقل بعض الحالات إلى «شرطة الرقابة» أو إلى جهاز أمن الدولة. انظر الفقرة النقدية التي كتبتها سلوى إسماعيل Salwa Ismail بعنوان «التشدد الديني باعتباره من الأخلاق العامة: الدولة والإسلام والسياسة الثقافية في مصر»، ربيع 1999، ص38. انظر أيضا الفقرة بعنوان «المنظمة المصرية لحقوق الإنسان» داخل كتاب «حرية الرأي والعقيدة: قيود ومآزق» Freedom of Opinion and Belief: Restrictions and Dilemmas، القاهرة، 1994.

(60) الحكم صادر عن مجلس فتاوى الدولة رقم 63\1\58، ويمكن الرجوع إليه في المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، انظر كتاب «حرية الرأي والعقيدة» Freedom of Opinion and Belief للكاتبة سلوى إسماعيل Salwa Ismail. انظر أيضا المقال الذي كتبه عبدالستار التوكه Abdel Sattar al-Tawaka بعنوان «أين يقف علماء الأزهر؟»، مجلة «روز اليوسف»، أبريل 1994.

(61) انظر المقال الذي كتبه سمير أمين Samir Amin بعنوان «التعددية تستحث الابتكار»، في جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، أبريل 1994.

(62) أصدر هذه الفتوى، التي أخذت منها هذه المقولة، القاضي طارق البشري Tarek al-Bishri، أحد العلماء الإسلاميين البارزين ونائب رئيس مجلس الدولة. انظر كتاب «حرية الرأي والعقيدة» Freedom of Opinion and Belief، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ص26.

(63) انظـر كتاب «حرية الرأي والعقيـدة» Freedom of Opinion and Belief، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ص27.

(64) انظـر الموضوع بعنوان «إدانة أحـد الروائيين بالتجديف يهز كُتاب مـصر» للكاتب وليم مان William Mann، الأسوشـييتد بـرس Associated Press، 8 ينايـر 1992. وُصـف النـاشر ومسؤول الطباعة اللذان تعاقد معهما حامد Hamed بالتجديف واتُهما أيضا في القضية.

(65) انظر الهامش رقم 56.

(66) انظر المقال الذي كتبه جورج سـفير George N. Sfeir بعنوان «حريات أساسـية داخل ثقافة قانونية مهشـمة: مصر وقضية نصر حامد أبو زيد» في جريدة الشرق الأوسـط Middle East Journal، صيف 1998، ص406.

(67) في حديث مع العشماوي، 19 سبتمبر 2002، القاهرة، مصر.

(68) الإشـارة هنا إلى مأمون الهضيبـي وهي منقولة عن مقال له بعنوان «علماء الإسـلام يطالبون بإسقاط الحصانة عن العشماوي ومصادرة كتبه التي تفتري على الإسلام»، صحيفة النور، Arab Press Review، 29 يناير 1992.

(69) الإشـارة هنا إلى عضو مجلس الشعب السابق الشيخ يوسف البدري Sheik Yusef al-Badry حيث نقلت عنه في صحيفة «النور» Arab Press Review، 29 يناير 1992.

(70) انظر مقالا بعنوان «الشرطة تصادر أعمال أحد الكتاب»، الأسوشييتد برس Associated Press، يونيو 1996.

(71) انظـر الفقرة النقدية التي كتبتها سـلوى إسـماعيل Salwa Ismail بعنوان «التشـدد الديني باعتباره من الأخلاق العامة»، ص40.

(72) المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، إصدار صحافي، 1 مايو 1997.

(73) انظر مقال بعنوان «مطاردة الساحرات في مصر» للكاتب ماكس رودنبيك Max Rodenbeck، New York Review of Books، 16 نوفمبر 2000، ص39.

(74) وعلى الرغم من ذلك، كانت الدوافع وراء أعمال الشـغب مختلطة، حيث ذكر أحد الصحافيين ممـن تحدثوا مع بعض من هؤلاء الطلبة المتورطين أن جزءا كبيرا من الاضطراب كان بسـبب حالة المعيشـة السـيئة داخل السـكن الجامعي. حديث مع حسـام الحمـلاوي، من Cairo Times، أكتوبر 2002، القاهرة، مصر.

(75) صالـح هو مؤلف كتاب «موسـم الهجرة إلى الشـمال» The Season of Migration to the North (لندن: دار نشر هنيمان، 1970)، ترجمة دينيس جونسون دافيس Denys Johnson-Davis. أصدرت العديد من جماعات حقوق الإنسـان بيانا مشـتركا تصف فيه الشأن على أنه «هجوم فاشستي على حرية التعبير». يمكن الاطلاع على البيان باللغة العربية في معهد القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

(76) انظر المقال بعنوان «مطاردة الساحرات في مصر» للكاتب ماكس رودنبيك Max Rodenbeck، ص38.

(77) انظر المقال بعنوان «مطاردة الساحرات في مصر» للكاتب ماكس رودنبيك Max Rodenbeck. ونُقلت هذه العبارة من التقرير الذي أصدره معهد البحوث الإسلامية في الأزهر.

(78) انظـر المقال بعنـوان «مأزق المفكريـن» للكاتبة منى أنيـس Mona Anis، جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 11 - 17 مايو، 2000.

(79) انظر المقال بعنوان «سر الهجوم على الأزهر» للكاتب حامد سليمان Hamid Suleiman، مجلة «آخر ساعة» Akher Sa'a، 20 أبريل 1994.

(80) انظر المقال بعنوان «إعادة رسم الخط» للكاتبة فاطمة فرج Fatemah Farag، جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram weekly، 3 - 9 أغسطس 2000، ص4. تنقل فرج ما ورد عن رئيس تحرير صحيفة «صوت الأزهر» The Voice of al-Azhar حيث يقول «من أراد أن يكون كافرا فهو شأن يعنيه... ولكنه ليس له الحق في نشر مثل هذه الأفكار».

(81) في حديث مع أحد كبار رجال الكنيسة القبطية في يوليو 2002، أشار إلى أن «الحكومة تصرح بالأمور الصائبة، لكنها تستمر في التصرف المناقض للبيانات التي أصدرتها». وقد أشار إلى ذلك على أنه «لعبة المسرح»، القاهرة، مصر.

(82) هناك خلاف بشأن عدد السكان المسيحيين الأقباط، صرحت الحكومة بأن الرقم هو 6 ملايين أو ما يقارب 5 ملايين نسمة من إجمالي تعداد السكان، بينما أدعى النشطاء الأقباط أن الرقم أعلى من ذلك بكثير، ما يقارب 10 ملايين نسمة. وذكرت بعض المصادر المستقلة أن الرقم هو ما بين 7 إلى 8 ملايين نسمة.

(83) منقول عن «التقرير الدولي للحرية الدينية لعام 2001، مصر»، وزارة الخارجية الأمريكية، على الرابط www.state.gov/drl.

(84) في حديث مع محمود نخله، 14 أكتوبر 2002، القاهرة، مصر.

(85) انظر الورقة البحثية بعنوان «في سنة الشهداء: العنف المناهض للأقباط في مصر، 1988-1993» التي قدمها ألبرتو فرنانديز Alberto Fernandez، خلال اللقاء السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط، سان فرانسيسكو، ولاية كاليفورنيا، 18-20 نوفمبر، 2001.

(86) منقول من عنوان بمجلة الكرازة El-Kiraza، المجلة الرسمية للكنيسة القبطية، وذلك في مقال بعنوان «معاني الكشح» للكاتبة نادية أبوالمجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 3 - 9 فبراير 2000.

(87) انظر المقال بعنوان «إعادة فتح ملف الكشح» بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 20 - 26 فبراير 2003.

(88) انظر المقال بعنوان «إعادة فتح ملف الكشح».

(89) منقول عن مقال بعنوان «معاني الكشح» للكاتبة نادية أبو المجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 3 - 9 فبراير 2000.

(90) أُجريت بعض الأحاديث مع العديد من النشطاء الأقباط لمصلحة هذا المشروع، وقد أكدوا مجموعة من الموضوعات المتشابهة: أنهم كانوا يشعرون «وكأنهم غرباء داخل وطنهم» وأنهم سعوا إلى تحقيق «مساواة حقيقية».

(91) على سبيل المثال، يُعرض برنامج «جوهر الحياة» على تلفزيون الدولة ويستضيف المتحولين لدين الإسلام لمناقشة اختيارهم لخوض «الطريق الصحيح». انظر التقرير الدولي للحرية الدينية للعام 2004، Report on International Religious Freedom 2004، وزارة الخارجية الأمريكية.

(92) حديث مع دينا الخواجه Dina Al-Howega من مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانونية والاجتماعية CEDEJ، 8 أكتوبر 2002، القاهرة، مصر.

(93) منقولة عن أحد المتظاهرين الذي يبلغ من العمر واحدا وعشرين عاما، ووردت في مقال بعنوان «مشهد غير مسبوق من غضب الأقباط» للكاتبة نادية أبو المجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 21 - 27 يونيو 2001.

(94) منقـول عـن مقال بعنوان «ما وراء العار» للكاتبة ناديـة أبو المجد Nadia Abou El-Magd بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 28 يونيو - 2 يوليو 2001.

(95) حديـث مـع سـمير روكا Samir Ruca من الهيئـة الإنجيلية القبطية للخدمـات الاجتماعية CEOSS، 25 أغسطس 2002، القاهرة، مصر.

(96) حديث مع أحد الأساتذة في جامعة القاهرة، بالقاهرة، مصر، خريف 2002.

(97) انظر الفقرة بعنوان «انعكاسـات درامية: الإسـلام السـياسي والتلفزيون المصري» للكاتبة ليلى أبو لجهود Lila Abu-Lughod في كتاب الإسـلام السـياسي Political Islam للمؤلفين بينين وستورك Joel Beinin and Joe Stork.

(98) لمزيد من المناقشـات عن بديـل «المجتمع المدني» لكلٍ من التطرف والتسـلطية، انظر المقال بعنوان «تحدي الإسـلام الراديكالي» للكاتبة جوديث ميلر Judith Miller في مجلة الشـؤون الخارجيـة Foreign Affairs، 72، رقـم 2 (ربيـع العـام 1993). انظر أيضا كتاب «النشـاط الإسـلامي والسياسـة الخارجية الأمريكيـة» Islamic Activism and US Foreign Policy للمؤلفين هيبرد وليتل Hibbard and Little.

(99) انظر المقال بعنوان «ملاحظات مطروحة بمعهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى» للكاتب أنتوني ليك Anthony Lake، واشنطن دي سي، 17 مايو 1994.

(100) انظر المقال بعنوان «تحالف الأزهر والإخوان ضد مؤتمر بكين» بجريدة «الوسط» Al-Wasat، 3 سبتمبر 1995.

(101) حـل محافظ القاهرة مجلس إدارة الجبهة وسـمح لشـيخ الأزهر بتعيـين أفراد تابعين له في مجلـس إدارة مؤقت، وصدر حكم إداري ببطلان الدعوى، لكن نجح طنطاوي في الاسـتئناف. انظـر المقال بعنوان «المجلس المنحل يكسـب معركة قانونية» للكاتبـة منى النحاس Mona El.Nahhas بجريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 13 - 19 مايو 1999.

(102) حديث مع نبيل عبدالفتاح، القاهرة، مصر، 21 يوليو 2002.

(103) حديـث أجرتـه صحيفـة «الـرأي العـام» Al-Rai Al-Aam مـع محمـد سـيد طنطاوي Muhammad Sayyed Tantawi، منقـول عن Y. Yehosua بعنـوان «دعوة مؤتمر القاهرة للإصلاح تثير حفيظة المؤسسـة الدينية المصرية»، معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط Middle East Media Research Institute، 22 أكتوبر 2004.

(104) محمد سـيد طنطاوي، منقول عن مقال بعنوان «محمد سيد طنطاوي: نضال مجرد» للكاتب يوسف رخا، جريدة «الأهرام ويكلي» Al-Ahram Weekly، 6 - 12 أكتوبر 2005.

(105) حديـث مـع ميتشـل ديـون Michelle Dunne، وزارة الخارجيـة الأمريكيـة، السـفارة الأمريكية بالقاهرة، 5 يونيـو 2002، بالقاهرة، مصر. انظر أيضاً التقرير الدولي للحرية الدينية International Religious Freedom Report، وزارة الخارجية الأمريكية، ديسمبر 2004.

(106) تقرير بعنوان «مصر تشـن حملة ضد من يفطـرون في نهار رمضان»، قناة العربية الإخبارية Al-Arabiya News Channel، 21 سبتمبر 2009.

(107) كان الحديث مع روثرفورد Rutherford عن المبادئ الإسلامية الدستورية مفيد للغاية في فهم الأسـاس المنطقي وراء تدخل الدولة في الأمور الدينية. انظر كتاب مصر ما بعد مبارك Egypt after Mubarak للمؤلف بروس روثرفورد Bruce Rutherford، الفصلين الثالث والسادس.

(108) انظر المقال بعنوان «الأزهر خطأ، ولكن الدولة هي المجرم الحقيقي»، للكاتب حسام بهجت Hossam Bahgat، بجريدة The Daily Star، 23 سبتمبر 2004.

(109) حديــث مع مصطفى كــمال السـيد Mustafa Kamal al-Sayyid، جامعة القاهرة، يوليو 2000.

(110) انظر كتاب «تقرير التنمية البشرية بالعالم العربي، 2002: خلق بعض الفرص لأجيال المستقبل» Arab Human development Report, 2002: Creating Opportunities for Future Generations الــذي أعده برنامج الأمم المتحــدة الإنمائي United Nations Development Program (نيويورك: إصدارات الأمم المتحدة، 2002).

(111) حديث أجراه المؤلف مع أحد الدارسين المصريين، أكتوبر 2002.

الفصل الرابع: صعود العلمانية الهندية وسقوطها

(1) انظر الفقرة التي كتبها حسن Hasan بعنوان «التوجه المتغير للدولة».

(2) أدين بالشــكر إلى باشــا أنور Pasha Anwer، من جامعة دلهي نظير ما أمدني به من تعليقات بخصوص هذا الموضوع.

(3) من الأفضل تجنب رســم تشــابهات بالتاريخ المســيحي، بما أنه لم يكن هناك أي تشدد هندوسي أو مؤسســة يمكن إصلاحها. وبدلا من ذلك، كان هناك هيكل من الطبقية والتقليد (سامبرادايا sampradaya، حرفيــاً بمعنى «يمكن تداوله») والذي يمكن تفســيره من خلال عدة أســاليب متنوعــة. أنظر كتــاب ظهور القوميــة الهندوســية في الهنــد The Emergence of Hindu Nationalism in India للمؤلــف جــون زافوس John Zavos (نيودلهــي: دار نشر جامعة أكسفورد، 2000)، ص42.

(4) لمزيد من المناقشــات حول حركات الإنعاش الديني الســابقة، انظر كتاب «الإســلام والسياسة» Islam and Politics للمؤلف جون إسبوســيتو John Esposito (ســيراكوز: دار نشر جامعة سيراكوز، 1984).

(5) انظر كتاب «بناء الطائفية في مستعمرة شمال الهند» The Construction of Communalism in Colonial North India للمؤلــف جياننذرا باندي Gyanendra Pandey (نيودلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1996)، ص236.

(6) انظــر كتاب «الشــعوب ومشــكلات الهنــد» Peoples and Problems of India للمؤلف تي. دبليــو هولدرنــس T.W. Holderness (لنــدن، 1911)، ص127، ومنقــول في كتاب «القومية والسياســة الطائفية في الهند 1885 - 1930» Nationalism and Communal Politics in India, 1885 - 1930 للمؤلــف موشيــرال حســن Mushiral Hasan (نيودلــهي: دار نشــر مانوهار، 2000)، ص3.

(7) يفرق شاندرا Chandra ما بين المتغيرات «الليبرالية» و«المتطرفة» للطائفية الهندية. انظر كتاب «صراع الهند للحصول على الاستقلال 1857 - 1947» India's Struggle for Independence, 1857 - 1947 للمؤلف بيبان شــاندرا Bipan Chandra (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 1988)، الفصل الواحد والثلاثين.

(8) انظر كتاب «القومية والسياسة الطائفية» Nationalism and Communal Politics للمؤلف حسن Hasan، ص180-181.

(9) على ســبيل المثــال، لا تعتبر هذه الفئات مســؤولة عن التوجهات الدينية التــي كان لها جذور هندوســية إســلامية (مثل طائفة البهاكتي أو الطائفة الصوفية Bhakti and Sufist) والعديد مــن دلالات الطبقــات الفرعية (جــاتي Jati). انظر كتــاب «تجديد النظام الهنــدي: الليبرالية

والقوميــة الهندوســية والديموقراطيــة الشــعبية» Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and Popular Democracy للمؤلفــين ســتيوارت كوربريدج وجون هاريس Stuart Corbridge and John Harriss (كمبريدج: دار نشر بولتي، 2000).

(10) انظــر كتاب «صراع الهند للحصول على الاســتقلال» India's Struggle for Independence, للمؤلف شاندرا Chandra، ص401.

(11) لمزيــد مــن هذه الاختلافــات، انظر كتــاب «القومية الهندوســية والسياســة الهندية: أصول الجانــا ســانغ وتطــوره» Hindu Nationalism and Indian Politics: The Origins and Development of the Jana Sangh للمؤلــف بــروس جراهام Bruce Graham (كامبردج: دار نشر جامعة كامبردج، 1991).على الرغم من اســتخدام جراهام مسميات مختلفة لكل من هذه الجماعات، كان هناك فارق أساسي واحد. وقد قام بيبان شاندرا Bipan Chandra بطرح اختلاف مماثل للمجتمع الهندوسي ما قبل الاســتقلال، على الرغم من اســتخدامه مصطلحات مثــل وطني علماني secular nationalist، وطائفــي ليبرالي liberal communalist، وطائفي متشدد extreme communalist. انظر كتاب «صراع الهند للحصول على الاستقلال» India's Struggle for Independence, للمؤلف شاندرا Chandra، الفصول 31 - 33.

(12) على ســبيل المثــال، ذكر موتيلال نهرو Motilal Nehru في خطابــه الرئاسي في العام 1928 أن تأثير الدين على السياســة الهندية كان مؤذيــا كلية وأن «انفصالهما الكامل أحدهما عن الآخر هو العــلاج الوحيد». منقول من كتاب «القومية والسياســة الطائفيــة» Nationalism and Communal Politics للمؤلف حسن Hasan، ص253.

(13) انظــر كتاب «حداثة التقليد» The Modernity of Tradition للمؤلفين لويد ردولف وســوزان ردولف 14) Lloyd Rudolph and Susanne Rudolph.)

(14) وفقــا لما أشــار إليه مــادن موهان ملافيــا Madan Mohan Malaviya، «لــو كان الهندوس قد حصنــوا أنفســهم بقوة منيعة واقتنع القســم المشــاكس من وســط من هم عــلى دين محمد Mahomedans إنهم لن يتمكنوا من سرقة وإذلال الهندوس، لاتحدوا على أساس من الاستقرار». منقول من كتاب «الأخوة في الزعفران: حزب راشــتريا سوايامســيفاك سانغ والانبعاث الهندوسي» The Brotherhood in Saffron: The Rastriya Swayamsewak Sangh and Hindu Revivalism للمؤلفين والتر أندرســون وشريدهار دامــل Walter Anderson and Shridhar Damle (بولدر، ولاية كلورادو: دار نشر ويست فيو، 1987)، ص29.

(15) على الرغم من أن تنظيم الماها سابها كان كيانا مستقلا، اشتغل أعضاؤه ضمن حزب الكونغرس وعُينوا في مناصب قيادية لحين إتمام الانفصال ما بين الاثنين في العام 1937.

(16) أشــار كريســتوفي جافريلوت Christophe Jaffrelot إلى أنه تــأسى بالمناضل الإيطالي مازيني Mazzini، انظــر كتابــه «الحركة الوطنية الهندوســية في الهنــد» The Hindu Nationalist Movement in India (نيويورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 1996)، ص26.

(17) يشــمل تعريف سافركار Savarkar للهندوسي أولئك ممن هم على صلة بالأجداد الذين مكثوا في الهنــد القديمة وممن ينظرون إلى الهند على أنها أرض آبائهم ووطنهم، ويُســتبعد من ذلك المســلمون والمســيحيون لكن لا يتم استبعاد البوذيين أو الســيخ أو أتباع ديانة الجاينية. انظر كتــاب «هندوتفا: من هو الهنــدوسي؟» Hindutva: Who is a Hindu? للمؤلف ســافركار Savarkar (نيودلهي: دار نشر هندي ساهيتيا سادان، 2003)، خاصة صفحات 83 - 116.

(18) انظــر المقــال بعنــوان «العلاقة الأجنبيــة بالهندوتفــا في الثلاثينيات من القــرن الماضي: دليل أرشــيفي» للكاتب مارزيا كازولاري Marzia Casolari بمجلة «الاقتصاد والسياسة الأسبوعية» Economic and Political Weekly، 22 يناير 2000.

(19) انظر ملف جواهرلال نهرو Jawaharlal Nehru في موسوعة لينك Link، 24 مايو 1970، ص15، منقول عن كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية في الهند» The Hindu Nationalist Movement in India للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص51. ويعني بالإشارة إلى الفاشية تأكيد الطبيعة المؤسسية للتنظيم الاجتماعي، وليس بالضروري التأكيد على الفاشية داخل الدولة.

(20) انظر كتاب «القومية والسياسة الطائفية» Nationalism and Communal Politics للمؤلف حسن Hasan، ص173 و174.

(21) ينقل حسن Hasan رسالة كتبها محمد جناح Mohamed Jinnah واردة من أحد داعمي العصبة ينتقد فيها جامعة ملية الإسلامية Jamia Millia Islamia. ووفقا لما أكده الكاتب: «إذا سُمح باستمرار العمل الشرير لهذا المصنع في تحويل المسلمين إلى هندوس، فسرعان ما سوف يختفي الإسلام الحقيقي من الهند. إن أعمال القتل الوحشية التي جرت في بيهار جعلتنا نشعر بحزن عميق، ولكنهم لم ينجحوا في قتل الإسلام، فهم قاموا بإحيائه بطريقة ما. ومع ذلك، فإن السم البطيء والسري الذي تدسه جامعة ملية الإسلامية Jamia Millia Islamia سريعا ما سوف يقضي على الإسلام وسيجعل من كل مسلم عبارة عن أضحوكة أمام الهندوس. هذه هي أبرع خطة وضعت حتى الآن يراد بها القضاء على الإسلام في الهند». انظر كتاب «تراث أمة منقسمة: المسلمون في الهند منذ الاستقلال» Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence للمؤلف موشيرول حسن Mushirul Hasan (لندن: دار نشر هرست وكو، 1997)، ص240 و241.

(22) اعتمد ذلك على حقيقة أن عضوية العصبة تكونت من المسلمين فقط، انظر الجزء بعنوان «المسلمون والتمثيل السياسي داخل مستعمرة الهند: إقامة دولة باكستان» للكاتب فرزانا شايخ Farzana Shaikh، بصحيفة «الدراسات الآسيوية الحديثة» Modern Asian Studies، 20، رقم 3 (1986)، ص543.

(23) حصلت العصبة الإسلامية على 108 مقاعد من إجمالي 485 مقعدا لمصلحة الدوائر الانتخابية من المسلمين.

(24) أشار الكاتب ديباك باندي Deepak Pandey إلى فازلال حق Fazlul Haq عندما تحدث في أحد الجلسات الخاصة للعصبة الإسلامية في مدينة كالكاتا في العام 1938 وذلك في مقال بعنوان «العلاقات ما بين حزب الكونغرس والمسلمين 1937 - 1939: انفصال الطرق» بصحيفة «الدراسات الآسيوية الحديثة» Modern Asian Studies، 12، رقم 4 (1978): 635.

(25) انظر كتاب «تراث أمة منقسمة» Legacy of a Divided Nation للمؤلف حسن Hasan، ص77.

(26) على سبيل المثال في انتخابات العام 1946، اتصف التصويت لمصلحة العصبة وإقامة دولة باكستان بأنه «تصويت لمصلحة الإسلام». انظر كتاب صراع الهند للحصول على الاستقلال India's Struggle for Independence، للمؤلف شاندرا Chandra، ص436.

(27) انظر الجزء الذي كتبه سوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj بعنوان «تعليق عن الثورة السلبية» في كتاب «الدولة والسياسة في الهند» State and Politics in India للمؤلف بارثا شاترجي Partha Chatterjee (دلهي: دار نشر جامعة أوكسفرد، 1997).

(28) أكدت رؤية غاندي لمستقبل التنمية الاقتصادية للهند على اقتصاد زراعي يعتمد على النشاط بالقرى ولم يفضل التنمية الصناعية التي اقترحها نهرو وآخرون.

(29) من الضروري الوضع في الاعتبار أن هذا التأكيد على الإصلاح الاجتماعي أخذ في الاضمحلال منذ منتصف وحتى نهاية الخمسينيات من القرن الماضي. انظر كتاب «الدولة والسياسة في الهند» State and Politics in India للمؤلف شاترجي Chatterjee، المقدمة.

(30) جرى ذكر جواهرلال نهرو Jawaharlal Nehru في كتاب «الهند عقب الاستقلال» 1947-2000 India after Independence للمؤلفين بيبان شاندرا ومريدولا موخرجي وأدتيا موخرجي Bipan Chandra, Mridula Mukherjee and Aditya Mukherjee (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 2000) ص. 48.

(31) هذا هو تفسير العلمانية الذي يعتبر أساس التعليق الذي أدلاه أشيس ناندي وتي. ان. مادن Ashis Nandy and T.N. Madan عن العلمانية الهندية والمشار إليها في الفصل الأول. انظر كتاب «العلمانية وناقدوها» Secularism and Its Critics للمؤلف راجيف بهرغافا Rajeev Bhargava (دلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998).

(32) كان من المفترض أن يحدد هذا التشريع جميع بنود قانون الأسرة للهندوس وتطبيق قانون مدني موحد على جميع الهندوس، بغض النظر عن الطبقة أو الطائفة، ولكنه لم يوافق عليه لكي يكون قانونا.

(33) أرسلت باكستان قوات إلى منطقة كشمير عشية يوم الاستقلال، ودعا أتباع الطائفة الهندوسية إلى اتخاذ رد فعل أكثر قوة عما كان مستعدا لاتخاذه نهرو.

(34) انظر كتاب «القومية الهندوسية والسياسة الهندية» Hindu Nationalism and Indian Politics للمؤلف غراهام Graham ، انظر أيضا كتاب «الأخوة في الزعفران» The Brotherhood in Saffron للمؤلفين أندرسون ودامل Anderson and Damle ، ص. 50.

(35) للمزيد من المعلومات عن الصلات التي كانت تربط غودسي Godse بتنظيم الماها ساباه وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، انظر كتاب «سافركار والهندوتفا: صلة غودسي» Savarkar and Hindutva: The Godse Connection للمؤلف أ. جي. نوراني A. G. Noorani (نيودلهي: دار نشر ليفت وارلد بوكس، 2002).

(36) انظر كتاب «هل ذلك يسعد سيادتكم: كلمة ناثورام غودسي» May It Please Your Honor: Statement of Nathuram Godse للمؤلف غوبال غودسي Gopal Godse (بيون، الهند: دار نشر Shri Gopal Godse، 1977) ص. 66-67، ص. 97-117.

(37) أعرب نهرو عن آرائه بهذا الأسلوب: «لدينا حجم هائل من الأدلة توضح أن تنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ هو تنظيم يحمل في داخله طبيعة جيش خاص ويسير بالتأكيد على درب الفكر النازي المتشدد، حتى وإن اتبع أسلوب التنظيم». انظر كتاب «رسائل إلى رئيس الوزراء 1947-1964» Letters to Chief Ministers 1947-1964، الجزء الأول للمؤلف جي. نهرو J. Nehru (نيودلهي: دار نشر جامعة أكسفورد، 1983)، ومنقول في كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 87.

(38) كتب غولواكر Golwalker قائلا: «إذا تسنى لنا أن نتحد أنت بسلطة الحكومة ونحن بالقوة الثقافية المنظمة، يمكننا القضاء على تهديد الشيوعية». منقول من كتاب «الأخوة في الزعفران» The Brotherhood in Saffron للمؤلفين أندرسون ودامل Anderson and Damle ، ص. 52.

(39) يذكر روميلا ثابر Romila Thapar، أحد المؤرخين الهنود البارزين وأستاذ فخري بجامعة جواهرلال نهرو، أن التاريخ المعروف لمعبد سومنات يفتقر إلى الدقة على نحو كبير. ولكون موقعه بجانب المحيط، فإن التلفيات الموجودة به ترجع إلى عوامل التآكل وليس نتيجة هجوم

الوانتـــون، وعلاوة على ذلك كانت العلاقات ما بين مجتمع الهندوس والتجار المســلمين مقربة وتعود عليهما بالربح. في حديث معه يوم 28 يوليو 2003، بنيودلهي، الهند.

(40) منقول عن مقال بعنوان «مدينتي أيوديا وســومنات: ضريحـــان خالدان وتاريخ محل خلاف» للكاتب بيتر فان دير فير Peter Van der Veer بجريدة البحث الاجتماعي Social Research، 59، رقم 1(ربيع 1992): 91.

(41) جرت أيضا تســوية موضوع التمويل من خلال اتفاق بجمع التمويل المخصص لعملية الترميم مـــن خلال قنوات خاصة، ولن يتم اســتخدام التمويل العــام. حديث مع روميلا ثابر Romila Thapar في يوليو 2003، بنيودلهي، الهند.

(42) شعر نهرو بالقلق بن تاندون «قد أصبح بالنسبة لعدد كبير من الأفراد في الهند يمثل رمزا معينا لوجهة النظر الطائفية والمتعلقة بالانبعاث الديني، ويكمن الســؤال هنا في داخلي: هل يشعر حزب المؤتمر بنفس الشـعور؟». رســالة من نهرو إلى تاندون، 8 أغســطس 1950، ومنقولة في كتاب «القومية الهندوسية والسياسة الهندية» Hindu Nationalism and Indian Politics للمؤلف غراهام Graham ، ص. 25.

(43) انظر الرســالة التي أرســلها نهرو إلى باتيل بتاريخ 27 أغســطس 1950 داخل كتاب «مراسلات ساردار باتيل 1945-1950» Sardar Patel's Correspondence 1945-1950 للمؤلف دورغا داس Durga Das (أحمد أباد: دار نشر نافاجيفان، 1971)، ص. 221.

(44) كان القانــون يتعلق بتمثيل الشــعب، منقــول عن كتاب «الحركة الوطنية الهندوســية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 104.

(45) المرجــع هنا لجدل أثاره اس. بي. جوكرجي S. P. Jookerjee، زعيم تنظيم الماها ســابا، منقول عن كتاب «الحركــة الوطنية الهندوســية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 103.

(46) بدأت عملية تســييس مســجد أيوديا في العام 1949 عند ظهور صنمين في المشهد هناك، انظر المقال بعنوان «مســألة مســجد بابــري - معبد رام جانمابهومــي» للكاتب أ. جي. نوراني A. G. Noorani بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 4-11 نوفمبر 1989.

(47) نتج هذا التباين عن النظام الانتخابي «الفوز للأكثر أصواتا».

(48) انظر كتاب «جواهرلال نهرو: ســيرة ذاتية» Jawaharlal Nehru: A Biography للمؤلف ســارفيبالي غوبــال Sarvepali Gopal (كامبردج: دار نشر جامعة هارفــرد، 1984)، الجزء الثالث، ص 173.

(49) انظــر كتاب «الحركة الوطنية الهندوســية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص 133.

(50) قامــت ولايات أخــرى، منها ولاية ماديا براديــش، بتمرير قوانين مماثلــة تقريبا في الفترة الزمنية نفسها.

(51) وصف جافريلوت Jaffrelot هذا الوضع في السياق التالي: «بدا وكأن الوطنيين الهندوس مُسيطر عليهم ســيطرة كبيرة بواســطة نظام حزب المؤتمر، فمن أحد الجوانب وداخل الولايات، استأثر التقليديون التابعون للكونغرس ببعض من آرائهم، ومن الجانب الآخر ندد نهرو بهم في الوسط باسم الدولة العلمانية». انظر كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص 165.

(52) يمثل هذا أحد المساعي لإعادة تشكيل الهندوسية على طول خطوط الأديان «السامية»، والتي ظهر أنها استمدت قوتها من وحدتها ومركزية السلطة. ووفقا لما أشار إليه جافريلوت Jaffrelot، عكس ذلك إستراتيجية من الوصم والمحاكاة. انظر كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص 201.

(53) انظر الجزء الذي كتبه كافيراج Kaviraj بعنوان «تعليق عن الثورة السلبية»، ص 70.

(54) يشمل هذا الحزب الشيوعي في الهند Communist Party of India (CPI)، وحزب أكالي دال Akali Dal (السيخ)، وحزب درافيدا مونيترا كزهاغام DMK Dravida Munnetra Kazhagam (الطبقي)، والعصبة الإسلامية.

(55) يضم هذا حزب سواتنترا Swatantra Party وحزب ساميوتكا الاشتراكي Samyukta Socialist Party (SSP).

(56) نُظمت هذه الحركة من حرب العصابات بواسطة طائفة مسلحة تتبع الحزب الشيوعي (Naxalites) في أواخر الستينيات ومطلع السبعينيات من القرن الماضي. واستغل الفلاحون عملية الإصلاح الزراعي لصالحهم واستولوا على الممتلكات وأحرقوا سجلات الملكية وقتلوا مُلاك الأراضي.

(57) انظر الجزء بعنوان «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب جيمس مانور James Manor في كتاب ديموقراطية الهند: تحليل للعلاقات المتغيرة ما بين الدولة والمجتمع India's Democracy: An Analysis of Changing State-Society Relations للمؤلف أتول كولي Atul Kohli (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1988)، ص 70.

(58) يتحدث سونيل كيلناني Sunil Khilnani عن هذا باعتباره خاصية محورية لقدرة أنديرا على تهميش زعماء الأحزاب التقليديين. انظر كتاب «فكرة الهند» The Idea of India للمؤلف سونيل كيلناني Sunil Khilnani (نيويورك: دار نشر Farrar, Straus and Giroux).

(59) انظر المقال بعنوان «أنديرا غاندي والسياسة الهندية» للكاتب سوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj بعنوان مجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، الجزء 21، 20-27 سبتمبر 1986، ص 1702.

(60) هذا التصريح ذكره جي. بي نرايان J. P. Narayan ومنقول في كتاب «باسم الديموقراطية: حركة جاي براكاش وقانون الطوارئ» In the Name of Democracy: JP Movement and the Emergency للمؤلف بيبان شاندرا Bipan Chandra (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 2003)، ص 73.

(61) كان هذا تصريحا واضحا ذكره مورارغي ديساي Morariji Desai، زعيم في حزب المؤتمر(O) حيث قال: «نحن ننوي الإطاحة بها، وإجبارها على تقديم استقالتها، نهائيا»، هذا منقول عن كتاب «الهند عقب الاستقلال» India after Independence للمؤلف شاندرا Chandra، ص 252.

(62) أنديرا غاندي، منقول عن كتاب «باسم الديموقراطية»In the Name of Democracy للمؤلف بيبان شاندرا Bipan Chandra، ص 76.

(63) انظر المقال بعنوان «سانغايفاد: دراسة للظاهرة التي قهرت حزب المؤتمر» للكاتبين ك. ان. سيث وان. ان. بهردواج K. N. Seth and N. N. Bhaardwaj بجريدة الديموقراطية العلمانية Secular Democracy (أبريل 1977)، وانظر أيضا مقالا بعنوان «الروايات المخفية لسنغاي» للكاتب إيان جاك Ian Jack بجريدة الصنداي تايمز The Sunday Times (لندن)، 6 مارس 1977.

(64) حصل حزب المؤتمر(I) على 351 مقعدا من إجمالي 525 مقعدا أو نحو 65% من مقاعد «اللوك سـويها» (مجلس النـواب بالبرلمان الوطني). انظر إلى مقال بعنـوان «القدوم الثاني: انتخابات العـام 1980 داخل الحـزام الهندي بالهند» للكاتـب هارولد غولـد Harold Gould بمجلة الدراسات الآسيوية Asian Survey، 20، رقم 6 (يونيو 1980).

(65) انظـر الجزء بعنوان «حالة الطـوارئ من المنظور» للمؤلف راجني كوثـاري Rajni Kothari في كتابـه الدولة ضد الديموقراطيـة: بحثا عن حوكمة بشريـة State against Democracy: In search of Human Governance (نيودلهـي: دار نـشر South Asia Books، 1988)، ص 275.

(66) انظر الجزء بعنوان «السـلطة القومية والسياسـة المحلية في الهند: منظور يمتد لعشرين عاما» للمؤلـف بول بـراس Paul Brass في كتابه «الطبقية والطائفة والحزب في السياسـة الهندية، الجـزء الأول: الطائفة والحـزب» Caste, Faction and Party in Indian Politics, Vol. I: Faction and Party (نيودلهي: دار نشر Chanakya، 1984).

(67) انظـر الجزء بعنوان «كارثة إقليم البنجاب ووحدة الهنـد» للكاتب بول براس Paul Brass في كتاب «ديموقراطية الهند» India's Democracy للمؤلف أتول كولي Atul Kohli، ص 175.

(68) انظـر كتـاب «الدولـة ضـد الديموقراطيـة» State against Democracy للمؤلف كوثاري Kothari ، ص 246.

(69) أدين بالشـكر لكوكوم سـانغاري Kumkum Sangari، زميلة بمكتبة نهرو وأسـتاذة بجامعة دلهـي، لما أبدته من تعاون في الأفـكار بخصوص هذا الموضوع، وعلى وجه الخصوص بشـأن الارتباط ما بين القومية الهندوسـية والمشـاعر المناهضة لليساريين. في حديث معها بتاريخ 26 سبتمبر 2003، بنيودلهي، الهند.

(70) تضمن ذلك افتتاح معبد للمجلس الهندوسي العالمي VHP في مدينة هاريدوار العام 1983.

(71) حديـث من رافي ناير Ravi Nair من مركز جنوب آسـيا لحقوق الإنسـان. وقد تكررت هذه النقطة على لسان نيرا شاندوك Neera Chandoke من جامعة دلهي التي أشارت إلى أن أنديرا تأثرت على نحو كبير بصديق مقرب يدعى دهيرندرا برهمشاري Dhirendra Brahmachari، الذي كان له معتزل مؤثر في دلهي وبرنامج تلفزيوني يعلم فيه رياضة اليوجا. في حديث معها، سبتمبر 2003، بنيودلهي، الهند.

(72) انظـر مقـالا بعنـوان «حزب المؤتمر(I) والأقليات» لأنديـرا غاندي Indira Ghandi بمجـلـة الاقـتصـاد والسيـاسـة الأسـبوعية Economic and Political Weekly، 15 ديسمبر 1984، ص 2098.

(73) انظر مقالا بعنوان «حزب المؤتمر(I) والأقليات» لأنديرا غاندي Indira Ghandi بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 15 ديسمبر 1984، ص 2098.

(74) انظر الجزء بعنوان «الطائفية: الوجه الجديد للديموقراطية الهندية» للكاتب كوثاري Kothari في كتابه الدولة ضد الديموقراطية State against Democracy، ص 247. والمرجع هنا لخطاب ألقته في مدينة جاروال.

(75) انظـر المقال بعنوان «الهنـد الخاصة بأنديرا: الديموقراطية وحكومـة الكوارث» للكاتب أرون كليمان Aaron Klieman بمجلة العلوم السياسـية التي تصدر ربع سنويا Political Science Quarterly 96، الرقـم 2 (صيـف العـام 1981). انظر أيضا الجزء بعنـوان «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب مانور Manor.

(76) انظر الجزء بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية» للكاتب سومنترا بوس Sumantra Bose في كتاب «الطائفية في الهند: التاريخ والسياسة والثقافة» Communalism in India: History, Politics and Culture للمؤلف ك. ان. بانيكر K. N. Panniker (دلهي: دار نشر Manohar، 1991)، ص 121.

(77) انظر كتاب «الأخوة في الزعفران» The Brotherhood in Saffron للمؤلفين أندرسون ودامل Anderson and Damle ، ص 231.

(78) انظر الجزء بعنوان «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب مانور Manor، ص 81.

(79) يصف كوثاري Kothari هذه الاستراتيجية بأنها تحول من اعتبار السياسة تحالفا للمصالح المتنوعة إلى عملية حشد جماعي، ويذكر أن الأساس هنا هو التركيز على «الوطن الهندوسي الذي يوجد في داخله أغلبية الشعب». انظر كتاب «السياسة والشعب: رحلة البحث عن الهند الإنسانية» Politics and the People: In Search of a Humane India للمؤلف كوثاري Kothari، الجزء الثاني (نيودلهي: دار نشر أبيكس، 1989) ص. 486-488.

(80) انظر كتاب «سياسة نزاع مدينة أيوديا» Politics of the Ayodhya Dispute للمؤلف براديب نياك Pradeep Nayak (نيودلهي: دار نشر South Asia Books، 1993)، ص 20.

(81) انظر كتاب «مدينة أمريستار: المعركة الأخيرة للسيدة غاندي» Amristar: Mrs. Ghandi's Last Battle للمؤلفين مارك تولي وساتيش جاكوب Mark Tully and Satish Jacob (لندن: دار نشر Jonathan Cape، 1986)، ص. 12.

(82) كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 327. كما أشار جافريلوت Jaffrelot أيضا إلى أن «في المرحلة التي ظهر فيها حزب بهاراتيا جاناتا (BJP) بأنه معتدل في استخدامه للقومية الهندوسية، بدأت رغبة السلطات لدعم العلمانية تضعف».، ص 315.

(83) انظر مقالا بعنوان «حزب بهاراتيا جاناتا يتجه نحو الهندوسية؟» بصحيفة الهندوستان تايمز Hindustan Times، 14 فبراير 1985.

(84) انظر مقالا بعنوان «راجيف غاندي، وتنظيم راشتريا سوايامسيفاك سانغ، وحزب بهاراتيا جاناتا» في مجلة جاناتا السنوية The Janata Annual، 1985، وأعيد نشرها في مجلة مسلمين الهند Muslim India، مارس 1985، ص. 140.

(85) انظر كتاب «البحث عن جنسية: حركة رام جانمابهومي الخوف من الذات» Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self للمؤلفين أشيس ناندي وتريفيدي ومايرام وياجنيك Ashis Nandy, Trivedy, Mayaram and Yagnik (دلهي: دار نشر جامعة أوكسفورد، 2003)، ص. 17-18. انظر أيضا كتاب «الطائفية والعنف الطائفي في الهند: منظور تحليلي للنزاع ما بين الهندوس والمسلمين» Communalism and Communal Violence in India: An Analytical Approach to Hindu Muslim Conflict للمؤلفة أشجار علي إنجنير Asghar Ali Engineer (نيودلهي: دار نشر South Asia Books، 1989).

(86) انظر كتاب «التمرد الخاسر: كشمير في التسعينيات» The Lost Rebellion: Kashmir in the Nineties للمؤلف مانوج جوشي Manoj Joshi (نيودلهي: دار نشر بنغوين، 1999).

(87) حديث مع أشجار علي إنجنير Asghar Ali Engineer في 2 أكتوبر 2003، بومباي، الهند.

(88) حديث مع راجا موهان Raja Mohan مؤلف كتاب الهندوسي The Hindu في 11 أغسطس 2003، بدلهي، الهند.

(89) للحصول على الرواية الكاملة للدعم المبكر الذي حصل عليه بهيندرانوال بواسطة سنغاي غاندي ورئيس وزراء إقليم البنجاب التابع لحزب المؤتمر، زيل سينغ، انظر كتاب «مدينة أمريستار» Amristar للمؤلفين تولي وجاكوب Tully and Jacob. انظر أيضا «كتاب مأساة إقليم البنجاب: عملية النجم الأزرق وما أعقبها» Tragedy of Punjab: Operation Bluestar and After للمؤلفين كولديب نايرو وكوشوانت سينغ Kuldip Nayar and Khushwant Singh (نيودلهي: دار نشر 1984 ،Vision Books). وانظر أيضا كتاب «عملية الرعد الأسود: رواية شاهد عيان للإرهاب الذي تم في إقليم البنجاب» Operation Black Thunder: An Eye Witness Account of Terrorism in Punjab للمؤلف ساراب جيت سينغ Sarab Jit Singh (نيودلهي: دار نشر 2002 ،Sage).

(90) انظر المقال بعنوان «معان محل خلاف: الهوية القومية للهند، والقومية الهندوسية، وسياسة القلق» للكاتب أشوتوش فارشني Ashutosh Varshney في دايدالوس: جريدة المعهد الأمريكي للآداب والعلوم Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences، صيف عام 1993.

(91) انظر الجزء بعنوان «كارثة إقليم البنجاب ووحدة الهند» للكاتب براس Brass ، ص. 182-183.

(92) رفضت السيدة غاندي اتفاقا متفاوضا عليه بشأن هذه القضايا، مما أثار دهشة المفاوضين من الحكومة وحزب أكالي دال، تعليلا بأن شروط الإقامة كان من الممكن أن تكون غير مقبولة لولايات أخرى بالمنطقة. وكان من الممكن أيضا النظر إلى موضوع الاعتراف بتحويل الأرض بأنه دلالة على الضعف أو إشارة إلى أن السيدة غاندي تفضل مصالح قطاعات السكان من الأقليات على حساب مصالح الأغلبية. وقد وافق ابنها راجيف على اتفاق مماثل فعليا عقب ذلك الموقف بعدة سنوات.

(93) انظر كتاب «إقامة دولة الهند: دراسة تاريخية» The Making of India: A Historical survey للمؤلف رانبير فوهرا Ranbir Vohra (أرمنوك، نيويورك: دار نشر M.E. sharpe، 2000)، ص 251. ويذكر جي. بالاشندران G. Balachandran أن إضفاء الصبغة الطائفية على السياسة داخل إقليم البنجاب قد سمح «للسيدة غاندي وقيادة حزب المؤتمر باللعب بالورقة العرقية الدينية وفي هيئة دعم العلمانية والوحدة القومية». انظر الجزء الذي كتبه بالاشندران Balachandran بعنوان «الدين والقومية في الهند الحديثة» في كتاب تفكيك الأمة: النزاع الطائفي والهوية العلمانية للهند Unraveling the Nation: sectarian Conflict and India's Secular Identity للمؤلفين كاوشيك باسو وسانجاي سوبراهمنيام Kaushik Basu and Sanjay Subrahmanyam (نيودلهي: دار نشر بنجوين، 1996)، ص 122.

(94) انظر مقال بعنوان «إضفاء الصبغة الطائفية على إقليم البنجاب، 1980-1985» للكاتب ديبنكار جوبتا Dipankar Gupta بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 13 يوليو 1985، ص 1187.

(95) الأمر هو ما إذا كان بهيندرانوال في الأصل شخصية دينية ويحرض على استياء السيخ، أو مسؤولا مسؤولية مباشرة عن أعمال العنف التي اتصف بها العصر. ووفقا لما ذكره براس Brass، تؤيد معظم الأحداث التي وقعت أثناء هذا العصر الاحتمال الأخير، على الرغم من أن هناك بعضا من الحقيقة في الاحتمال الأول. للمزيد عن المعلومات عن هذا الجدل، انظر الجزء بعنوان «كارثة إقليم البنجاب ووحدة الهند» للكاتب بول براس Paul Brass، ص 189-190.

(96) انظر كتاب «عملية الرعد الأسود» Operation Black Thunder للمؤلف سينغ Singh، ص 52.

الفصل الخامس: غرس الطائفية في السياسة الهندية.

(1) انظر مقالا بعنوان «لقد فعلها الوطنيون» بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 22-29 ديسمبر 1984، ص 2137. وتكرر هذا الموضوع في مقال بعنوان «حزب راجيف والهندوس» للكاتب روميش ثابر Romesh Thapar بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 7-15 ديسمبر 1984، ص 2105.

(2) انظر كتاب «مدينة أمريستار» Amristar للمؤلفين تولي وجاكوب Tully and Jacob. ص 7.

(3) كانت هناك عبارة متكررة وشائعة وهي أنه «ينبغي تلقين السيخ درسا لا ينسوه، فإن التسامح الهندوسي يجب ألا يساء فهمه بأنه نوع من الضعف». انظر مقالا بعنوان «العلمانية المتأصلة في نفوسنا؟» بصحيفة الهندوستان تايمز Hindustan Times، 10 نوفمبر 1984.

(4) انظر كتاب «من هم المذنبون؟ تقرير عن لجنة تحقيق مشترك للوقوف على أسباب وتداعيات أحداث الشغب التي اندلعت في دلهي منذ يوم 31 أكتوبر وحتى 10 نوفمبر 1984» Who Are the Guilty? Report of a Joint Inquiry into the Causes and Impact of the Riots in Delhi from 31 October to 10 November, 1984 إعداد الاتحاد الشعبي للحقوق الديموقراطية (PUDR) والاتحاد الشعبي للحريات المدنية (PUCL) (دلهي: دار نشر PUDR وPUCL)، ص 3.

(5) انظر كتاب «من هم المذنبون؟» Who Are the Guilty؟ إعداد PUDR وPUCL، ص 1.

(6) انظر مقالا بعنوان «وقت الاختيار» بمجلة فرنتلاين Frontline، 15-28 ديسمبر 1984، ص. 9. وتكرر على نحو مماثل الافتقار إلى المادة في هذه الهجمات بواسطة جيمس مانور James Manor في مقال «الأحزاب ونظام الحزب»، ص 83.

(7) انظر مقالا بعنوان «راجيف يضع اللوم على المعارضة عن موجة الغضب في البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 4 ديسمبر 1984، ص 11.

(8) رد زعماء حزب بهاراتيا جاناتا حيث ذكروا أن «حزب المؤتمر(I) هو من سهل الطريق لبهيندرانوال ليصل إلى منتصف سياسات ولاية البنجاب»، مما نتج عن ذلك ظهور جماعات السيخ المسلحة. انظر مقالا بعنوان «المعارضة تعترض على ملاحظات رئيس الوزراء» لأمين عام حزب بهاراتيا جاناتا ل. ك. أدفاني L. K. Advani بمجلة الهندوسي The Hindu، 3 ديسمبر 1984، ص 9. انظر أيضا مقالا بعنوان «المعارضة تدعي أن حزب المؤتمر(I) هو من تسبب في مشكلة البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 22 ديسمبر 1984.

(9) انظر مقالا بعنوان «حزب المؤتمر(I) يبحث عن أحداث في الماضي» بمجلة الهندوسي The Hindu، 14 ديسمبر 1984، ص 9.

(10) انظر مقالا بعنوان «راجيف يتحدث عن تهديدات على حدود الدولة» بمجلة الهندوسي The Hindu، 3 ديسمبر 1984، ص 9.

(11) انظر مقالا بعنوان «راجيف يضع اللوم على المعارضة عن موجة الغضب في البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 4 ديسمبر 1984، ص 11.

(12) كان العنوان الرئيسي للإعلان «هل ستكون حرب أخرى بمنزلة آخر حرب في حياة الهند الحرة؟» بمجلة الهندوسي The Hindu، 5 ديسمبر 1984، ص 6.

(13) انظـر مقالا بعنوان «حكم مدهـش: قصة العدد، بمجلة فرونتلاين» Frontline، 29 ديسـمبر 1984، 11 يناير 1985. ص 10.

(14) إعلان حزب المؤتمر(I) بمجلة الهندوسي The Hindu، 15 ديسمبر 1984.

(15) منقـول عـن مقال بعنـوان «زعيم حزب أكالي يعترض على إجراء اسـتطلاع رأي بشـأن قضية البنجاب» بمجلة الهندوسي The Hindu، 15 ديسمبر 1984.

(16) انظر مقـال «الأحزاب ونظام الحزب» للكاتب جيمس مانور James Manor، ص 88. ويطرح مقال مانور تعليقا واضحا عن الانتخاب وتحول إستراتيجية حزب المؤتمر.

(17) تم حل مجلس الولاية في العام 1983 وتفعيل الحكم المباشر للإقليم بواسطة الحكومة المركزية، حيث منحت المادة 357 من الدستور الهندي السلطات المركزية هذا الحق. انظر مقالة بعنوان «حكم الرئيس في البنجاب» بمجلة الاقتصاد والسياسـة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 8 أكتوبر 1983.

(18) انظـر كتاب الجدل المثار حول قضية شـاه بانـو The Shah Bano Controversy، المقدمة، للمؤلفة أشـجار علي إنجنير Ashgar Ali Engineer (مومباي: دار نشر Orient Longman، 1987)، ص 1.

(19) للمزيـد من المعلومات عن هذا الموضوع، انظر كتاب «سياسـة النزاع في مدينة أيوديا: صعود الطائفية وأسلوب التصويت المستقبلي» The Politics of the Ayodhya Dispute: Rise of Communalism and Future Voting Behavior للمؤلف براديب نياك Pradeep Nayak (نيودلهي: دار نشر Commonwealth، 1992).

(20) دعمـت الحكومة في بداية الأمر قـرار المحكمة ولكنها تراجعت عقب النتائج السـيئة في الانتخابـات أثناء العديد من الانتخابات الفرعية. انظر الجزء بعنوان «الدين والسياسـة في دولـة علمانية: القانون والمجتمع والنوع الاجتماعي» للمؤلف زويا حسـن Zoya Hasan في كتابه «السياسـة والدولة في الهنـد» Politics and the State in India (نيودلهي: دار نشر Sage، 2000).

(21) منقول عن حديث مع فيشـنو هاري دالميا Vishnu Hari Dalmia، رئيس المجلس الهندوسي العالمي VHP، بمجلة فرنتلاين Frontline، 14-27 أكتوبر 1989، ص 19.

(22) انظر كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy.

(23) انظـر الجـزء بعنوان «حكومة ولايـة أتر براديش تنحاز لأحد الأجناب في نـزاع مدينة أيوديا» للكاتبة سـيما مصطفى Seema Mustafa في كتاب «الجدل المثار حول مسـجد بابري ومعبد رام جانمابهومـي» Babri Masjid / Ram Janambhoomi Controversy للمؤلفة أشـجار عـلي إنجنـير Ashgar Ali Engineer (دلهـي: دار نـشر Ajanta Books، 1990)، ص 117، ومنقول عن مقال بعنوان «القومية الهندوسـية وكارثـة الدولة الهندية» للكاتب بوس Bose، ص 127. وفي حديـث أجـري عام 1990 مع سـيد شـاهابودين Syed Shahabuddin، أحد النشـطاء المسـلمين البارزين، أشـار إلى أن «أنديرا غاندي هي من أعادت فتح قضية مسجد بابـري بالفعل... وبالطبع، كان ابنها هو المسـتفيد من ذلـك، فقد ورثه عنها. وفي يوم 1 فبراير العـام 1986 عندمـا أعيد فتح القضية، لم يكن لدي أدنى شـك في أن هـذا الأمر الذي أصدره قـاضي مقاطعة فايز أباد كان أمرا ملفقا، وجرت كتابة السـيناريو بأكمله بواسـطة الحكومة، وكان الأمر برمته شأنا يتعلق بسياسة الولاية. وبالتالي، بدأت المشكلة في التفاقم يوما تلو الآخر حتى وصلت إلى المرحلة الراهنة». انظر كتاب البحث عن جنسـية Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص 38.

(24) انظر مقالا بعنوان «لا يوجد هناك دور يمكن القيام به في مدينة أيوديا، في تصريح عن أرون نهرو» بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 17 أغسطس 1989. كما يشير المقال إلى أنه «يعرف على نطاق واسع أن السيد أرون نهرو هو المسؤول عن إعادة فتح الضريح»، وهي مقولة كررها مانيشانكار آير Manishankar Aiyer في حديث معه يوم 11 أكتوبر 2003، بنيودلهي، الهند.

(25) ذكرت أشجار علي إنجنير Ashgar Ali Engineer، من مركز دراسة العلمانية في المجتمع، أن أرون نهرو كان القوة الدافعة وراء قضية مدينة أيوديا وقدم نصيحته لراجيف غاندي بخصوص هذا الأمر. في حديث معها يوم 11 أغسطس 2003 بمومباي، الهند.

(26) انظر مقالا بعنوان «بوتا سينغ يعطي الضوء الأخضر للمجلس الهندوسي العالمي» للكاتب موهان ساهاي Mohan Sahay، بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 26 أكتوبر 1989، ص 1.

(27) انظر المقال بعنوان «مشكلة مسجد بابري ومعبد رام جانمابهومي» للكاتب أ. جي. نوراني A. G. Noorani بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 4-11 نوفمبر 1989، ص 2461.

(28) راجيف غاندي، منقول في مقال بعنوان «الهندوس بمقاطعة فايز أباد يتجهون نحو الانضمام إلى حزب المؤتمر(I) للكاتب أمبيكاناند ساهاي Ambikanand Sahay بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 10 نوفمبر 1989.

(29) انظر مقالا بعنوان «السخرية من خطاب رئيس الوزراء بشأن مدينة أيوديا» بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 5 نوفمبر 1989. وقد قيل أيضا إنه ذكر أن الشعب عليه أن يفتخر كونه ينتمي للهندوس، وهو تلميح واضح لطائفية الأغلبية بالمجلس الهندوسي العالمي.

(30) انظر مقالا بعنوان «موقف عصيب» بمجلة فرونتلاين Frontline، 14-27 أكتوبر 1989، ص 14.

(31) منقول عن مقال بعنوان «فرق تسُد: إلقاء الضوء على الطائفية» للكاتب ماليني بارثاساراثي Malini Parthasarathy بمجلة فرونتلاين Frontline، 14-27 أكتوبر 1989، ص. 17.

(32) ازدادت أهمية مسجد بابري من خلال البث التلفزيوني على الهواء لمراسم وضع حجر الأساس لمعبد الإله «راما» منذ شهر يناير 1987 وحتى أغسطس 1988 في هيئة حلقات مسلسلة على تلفزيون الدولة، وقد صور هذا الإنتاج الإله راما على أنه بطل جهادي ورمز قومي، وبهذا الشكل، «أصبح ما يسمى بالدولة العلمانية المحرك الرئيسي الذي وُضعت من خلاله حركة أيوديا امام الشعب الهندي». انظر كتاب «تجديد النظام الهندي» Reinventing India للمؤلفين كوربريدج وهاريس Corbridge and Harriss، ص. 190. انظر أيضا الجزء الذي كتبته فيكتوريا فارمر Victoria Farmer بعنوان «وسائل الإعلام: صور وحشد وطائفية» في كتاب «تحدي الأمة: الدين والمجتمع وسياسة الديموقراطية في الهند» Contesting the Nation: religion, Community and the Politics of Democracy in India للمؤلف ديفيد لودن David Ludden (فيلاديلفيا: دار نشر جامعة بنسلفانيا، 1996).

(33) ماهانت أويدانات Mahant Awaidyanath، منقول من مقال بعنوان «بداية الاحتفال بالشيلانياس» للكاتب كنشان جوبتا Kanchan Gupta بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 10 نوفمبر 1989.

(34) في أثناء الإدلاء بشهادته أمام لجنة ليبرهان Liberhan Commission العام 2001، أشار في. بي. سينغ إلى أن مساعي حزب المؤتمر (I) كانت تستهدف إضعاف المحادثات ما بين حزب

جاناتا دال وحزب راشتريا سوايامسيفاك سانغ لتسوية الأمر. ووصلت زعماء حزب المؤتمر أنباء عن الوصول إلى تسوية ممكنة، و«اقترحوا بعد ذلك السماح بإقامة مراسم احتفال الشيلانياس بواسطة المجلس الهندوسي العالمي». منقول عن مقال بعنوان «أيوديا: حول مدينة أيوديا وحزب المؤتمر» للكاتب ناوندهي كاور Naunidhi Kaur، بمجلة فرونتلاين Frontline، 8-21 ديسمبر 2001.

(35) انظر الجزء بعنوان «الإستراتيجيات الانتخابية لحزب المؤتمر (I)، والحزب الشيوعي بالهند، والطائفية» للكاتب أمرتيا موكهوديا Amartya Mukhoadhyah في كتاب «الدين والسياسة والطائفية: التجربة الجنوب آسيوية» Religion, Politics and Communalism: The South Asian Experience للمؤلف راكهاري شاترجي Rakhahari Chatterji (نيودلهي: دار نشر South Asian، 1994)، ص. 73.

(36) انظر المقال بعنوان «صدمة عنيفة لحزب المؤتمر (I)» بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 12 نوفمبر 1989. تحدث بوخاري Bukhari نيابة عن والده، إمام المسجد.

(37) انظر المقال بعنوان «صدمة عنيفة لحزب المؤتمر (I)».

(38) انظر المقال بعنوان «مسلمو ولاية غوجارات في مواجهة حزب الموتمر (I)» للكاتب سيبال دسغوبتا Sibal Dsgupta بصحيفة ستيتسمان The Statesman، 22 نوفمبر 1989.

(39) انظر كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية في الهند» The Hindu Nationalist Movement in India للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 382.

(40) عند فوز حزب بهاراتيا جاناتا بـ 88 مقعدا في البرلمان في العام 1989، أصبح ثالث أكبر حزب في الهند. وفي العام 1991، ارتفع نصيبه إلى 120 مقعدا لكي يصبح ثاني أكبر حزب في الهند.

(41) للاطلاع على تحليل عن الاقتصاد السياسي للطائفية في الهند، انظر كتاب «تجديد النظام الهندي» Reinventing India للمؤلفين كوربريدج وهاريس Corbridge and Harriss، وانظر أيضا الفقرة التي كتبها سومنترا بوس Sumantra Bose بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية».

(42) انظر المقال بعنوان «عاصفة تهب على الهند» للكاتب ادوارد دسموند Edward Desmond بمجلة نيويورك ريفيو أوف بوكس New York Review of Books، 14 مايو 1992.

(43) انظر كتاب «التمرد الخاسر» The Lost Rebellion للمؤلف جوشي Joshi، ص. 31.

(44) انظر المقال بعنوان «ركيزة الوطنية» بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 4 سبتمبر 1999.

(45) انظر الفقرة التي كتبها سومنترا بوس Sumantra Bose بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية»، ص. 146.

(46) دعا أحد منشورات المجلس الهندوسي العالمي بعنوان «الهندوس الغاضبون: نعم، ولم لا؟» Angry Hindu: Yes, Why Not? «للتأكيد على القوة الهندوسية للأخذ بالثأر من المسلمين نظير ما اقترفوه من آثام في الماضي»، انظر كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 54.

(47) انظر المقال بعنوان «ما المقصود بالعلمانية؟» بجريدة إنديا إكسبرس India Express، 28 أكتوبر 1990. وانظر أيضا المقال بعنوان «متى يمكن للمحكمة أن تتخذ قرارها؟» بجريدة تايمز اوف إنديا Times of India، 31 أكتوبر 1990، منقول من كتاب «سياسة نزاع مدينة أيوديا» Politics of the Ayodhya Dispute للمؤلف نياك Nayak، ص. 196.

(48) لمزيد من المناقشات المستفيضة عن العناصر الرمزية للراث ياترا، انظر الجزء الذي كتبه ريتشارد ديفيس Richard Davis بعنوان «مجموعة صور عجلة الإله راما التي تجرها الخيول» في كتاب «تحدي الأمة» Contesting the Nation للمؤلف لودن Ludden.

(49) كان المجلس الهندوسي العالمي بصدد تنظيم مواكب أخرى في التوقيت نفسه تعرف بالرام جيوتي ياتراس Ram Jyoti Yatras.

(50) انظر كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 123.

(51) انظر كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 42. أشار المؤلفون إلى أن الصحافة المحلية بولاية أتار براديش قد ألقت اللوم على المسلمين أو حكومة الولاية عن أعمال العنف: «لم تندلع أعمال العنف قبل ذلك بسبب منافسة ما بين الأحزاب، حيث اتجهت الصحافة نحو وصفها كمواجهة ما بين الشعب والحكومة»، ص. 44.

(52) أشار جافريلوت Jaffrelot إلى أنه كانت هناك علاقة مشتركة قوية ما بين أعمال العنف وارتفاع نسبة التصويت لمصلحة حزب بهاراتيا جاناتا (خاصة بين مصوتين الطبقات المحددة). انظر كتاب «الحركة الوطنية الهندوسية» The Hindu Nationalist Movement للمؤلف جافريلوت Jaffrelot، ص. 447-448.

(53) وفقا لما ذكره جاسوانت سينغ Jaswant Sing، عضو بالبرلمان من حزب بهاراتيا جاناتا، «لن تستطيع إثارة جدل سياسي مرتين على السبب نفسه»، منقول من كتاب «البحث عن جنسية» Creating a Nationality للمؤلف ناندي Nandy، ص. 166.

(54) مأخوذ من الورقة البيضاء لحزب بهاراتيا جاناتا بشأن مسألة مدينة أيوديا، ومنقول في مقال بعنوان «أيوديا: دوي التدمير» للكاتب نويندهي كاور Naunidhi Kaur، بمجلة فرونتلاين Frontline، 16-29 مارس 2002.

(55) انظر المقال بعنوان «أيوديا: دوي التدمير» للكاتب كاور Kaur، ص. 187.

(56) حذرت إحدى لوحات الإعلانات التابعة للمجلس الهندوسي العالمي: «لن يكون هناك أي ذرائع بعد الآن، الحرب فقط وستكون الحرب دموية ورهيبة». انظر المقال بعنوان «أيوديا: لعبة الشيف سينا»، بمجلة فرونتلاين Frontline، 4-17 أغسطس 2001.

(57) انظر المقال بعنوان «الطائفية: اتهام الشيف سينا» للكاتب ار. بادمنابهان R. Padmanabhan، بمجلة فرونتلاين Frontline، 15-28 أغسطس 1998.

(58) انظر المقال بعنوان «لجنة سريكريشنا: اتهام قوي» للكاتب برافين سوامي Praveen Swami، بمجلة فرونتلاين Frontline، 11-29 سبتمبر 1998.

(59) مقال «لجنة سريكريشنا» للكاتب سوامي Swami. في رضوخ للجنة ليبرهان - شكلت لجنة حكومية للتحقيق في الظروف التي تحيط بتدمير مسجد أيوديا - حيث وجهت لجنة قانون الأحوال الشخصية لجميع المسلمين الهنود (AIMPLB) اتهاما للحكومة المركزية بالتردد في اتخاذ القرار «نظرا إلى اعتبارات سياسية» في الفترة التي سبقت وأعقبت تدمير المسجد. وأشارت في الإحاطة المكتوبة إلى أن «اللجنة تشعر بأن الحكومة المركزية مذنبة بسوء استخدام السلطة \ العجز عن استخدام السلطة في توجيه الاتهام لمواطنيها ونحو ما جاء به الدستور». كما وجهت الاتهام لحكومة حزب بهاراتيا جاناتا بولاية أتار براديش نظير «التواطؤ المباشر» في تدمير المسجد. منقول عن مقال بعنوان «لجنة قانون الأحوال الشخصية لجميع المسلمين الهنود تلقي باللوم على حكومة حزب المؤتمر نظير تدمير الصرح محل النزاع»، بجريدة انديا اكسبرس IndiaExpress، 8 مارس 2004.

(60) انظر المقال بعنوان «تدمير قضية: سياسة أحد التحقيقات» للكاتب فينكيتش رامكريشانان Venkitesh Ramkrishanan بمجلة فرونتلاين Frontline، 17 ديسمبر 1993، ص. 20-21.

(61) انظر المقال بعنوان «انسحاب المنطق: ولا تعديلات على الأفق» للكاتب أ. جي. نوراني A. G. Noorani بمجلة فرونتلاين Frontline، 17 ديسمبر 1993، ص. 20.

(62) حديث مع كوم كوم سنغاري Kum Kum Sangari، سبتمبر 2003.

(63) انظر المقال بعنوان «الظلام الطائفي في الهند المشرقة» للكاتبة أشجار علي إنجنير Asghar Ali Engineer بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 28 فبراير 2004.

(64) على سبيل المثال، استُبعد روميلا ثابار Romila Thapar من المجلس السابق نظرا إلى آرائها بخصوص الأمور التاريخية، وكان حزب بهاراتيا جاناتا أيضا يعيد كتابة العناوين الرئيسية للمعارض داخل المتحف القومي ومنح العديد من الهيئات ولجان منح الجامعات لمصلحة مؤيدي الهندوتفا.

(65) حديث مع كوم كوم سنغاري Kum Kum Sangari، زميل مكتبة نهرو التذكارية، 26 سبتمبر 2003، بنيودلهي، الهند. ووفقا لما ذكره سنغاري، تمثل جزء من الخطر في أن هذه التكتيكات كانت تضعف المؤسسات التي كانت محورية بالنسبة إلى المجتمع المنفتح في الهند وأن هذه المؤسسات «سوف تنهار قبل القضاء على الخطاب الحر بفترة طويلة».

(66) انظر الجزء الذي كتبه للمؤلف جافريلوت Jaffrelot بعنوان «حزب بهاراتيا جاناتا في الوسط» في كتاب «حزب بهاراتيا جاناتا وإلزام العمل السياسي في الهند» The BJP and the Compulsion of Politics in India للمؤلفين تي. بي. هانسون وجافريلوت T. B. Hanson and Jaffrelot (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 1998)، ص. 366.

(67) حدث الاستفزاز السريع عندما قام عدد من النشطاء بالاحتكاك وترهيب بعض الباعة داخل رصيف محطة القطار.

(68) انظر التقرير بعنوان «لا يوجد لدينا أوامر بإنقاذكم: المشاركة في الدولة والتورط في أعمال العنف الطائفي داخل ولاية غوجارات»، تقرير منظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch Report، مايو 2002، ص. 1.

(69) انظر التقرير بعنوان «لا يوجد لدينا أوامر بإنقاذكم»، ص. 1. وانظر أيضا الجزء الذي كتبه نانديني ساندار Nandini Sandar بعنوان «إذن بالقتل: أنماط العنف في ولاية غوجارات» في كتاب «ولاية غوجارات: صناعة المأساة» Gujarat: The Making of a Tragedy للمؤلف سيدهارث فارادراجان Siddharth Varadarajan (نيودلهي: دار نشر بنجوين، 2002).

(70) انظر التقرير بعنوان «لا يوجد لدينا أوامر بإنقاذكم»، ص. 1.

(71) انظر المقال بعنوان «إرهاب الزعفران» للكاتب برافين سوامي Praveen Swami، بمجلة فرونتلاين Frontline، 16-29 مارس 2002.

(72) كتب جان بريمان Jan Bremen عن الصلة ما بين الانحدار الاقتصادي و«انخفاض المستوى الاجتماعي والاقتصادي للطبقة الكادحة والعمال»، وكيف يرتبط ذلك بعملية الحشد التي قام بها حزب بهاراتيا جاناتا في ربيع العام 2002. انظر المقال بعنوان «الارتباك الطائفي عند إعادة ظهور نظرية داروين الاجتماعية» للكاتب جان بريمان Jan Bremen بمجلة الاقتصاد والسياسة الأسبوعية Economic and Political Weekly، 20 أبريل 2002.

(73) انظر المقال بعنوان «الارتباك الطائفي» للكاتب بريمان Bremen.

(74) انظر المقال بعنوان «انتصار الهندوتفا» للكاتب ديون بنشا Dionne Bunsha بمجلة فرونتلاين Frontline، 21 ديسمبر 2002 - 3 يناير 2003.

(75) تصريحات لرئيس الوزراء أتال بيهاري فاجبايي Atal Biharri Vajpayee في ولاية جوا، 12 أبريل 2002.

(76) حديث مع رئيس الوزراء ناريندرا مودي Narendra Modi بعنوان «اعتراف بسياسات حزب بهاراتيا جاناتا» بمجلة فرونتلاين Frontline، 21 ديسمبر 2002 - 3 يناير 2003.

(77) انظر المقال بعنوان «في الانتخابات الهندية، الكراهية هي جزء من الحملة الانتخابية» للكاتب راما لكاشمي Rama Lakshmi بجريدة الواشنطن بوست Washington Post، 11 ديسمبر 2002. ومما يثير السخرية أن باتيل Patel هو آخر اسم للمرشح.

(78) حديث مع رئيس الوزراء ناريندرا مودي Narendra Modi بعنوان «اعتراف بسياسات حزب بهاراتيا جاناتا». كان اسم مرشح حزب المؤتمر (I) عن مدينة جودهرا هو راجندرا سينغ باتيل Rajendra Singh Patel.

(79) انظر المقال بعنوان «إعادة ظهور حزب المؤتمر» للكاتب فينكتش رماكريشنان Venkitesh Ramakrishnan بمجلة فرونتلاين Frontline، 26 مايو - 1 يونيو 2009.

الفصل السادس: صعود العلمانية الأمريكية وسقوطها

(1) انظر المقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah.

(2) انظر كتاب «الدين المدني الأمريكي» American Civil Religion، مقدمة الكتاب، للمؤلفين راسل ريتشي ودونالد جونز Russel Richy and Donald Jones (نيويورك: دار نشر Haper and Row، 1974)، ص. 10.

(3) انظر المقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah، ص. 168.

(4) انظر كتاب «الأغلبية الجمهورية الصاعدة» The Emerging Republican Majority للمؤلف كيفن فيلبس Kevin Phillips (نيو روشل، ولاية نيويورك: دار نشر Arlington، 1969).

(5) جون وينثروب John Winthrop، منقول عن كتاب «الدين في أمريكا حتى العام 1865» Religion in America للمؤلف بريان لوبو Bryan LeBeau (نيويورك: دار نشر جامعة نيويورك، 2000)، ص. 38.

(6) للحصول على سيرة ذاتية شخصية لويليمز Williams، انظر كتاب حرية الضمير: روجر وليمز في أمريكا Liberty of Conscience: Roger Williams in America للمؤلف إدوين جوستاد Edwin Gaustad (جراند رابيدز، ولاية ميسيسيبي: دار نشر William B. Eerdmans، 1991).

(7) انظر كتاب «الآباء المؤسسون ومكان الدين في أمريكا» The Founding Fathers and the Place of Religion in America للمؤلف فرانك لامبرت Frank Lambert (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 2003)، الفصل الثالث.

(8) انظر كتاب «الدستور الكافر: القضية ضد الاستقامة الدينية» The Godless Constitution: The Case against Religious Correctness للمؤلفين ايزاك كرامنيك وار. لارنس مور Isaac Kramnick and R. Larence Moore (نيويورك: دار نشر W.W. Norton، 1997)، ص. 56.

(9) هنــاك مســتعمـرات أخـرى، مثل ميرلاند، قامــت على نحو مماثل بتطبيــق الفصل بين الكنيسة والدولة.

(10) انظــر كتــاب «الآبـاء المؤسســون» The Founding Fathers للمؤلــف لامبــرت Lambert، ص. 161.

(11) المقولــة مأخوذة من دفاع ادموند بيــورك Edmund Burke عن الاختبارات الدينية لأصحاب المكاتب العامة في انجلترا، منقول من كتاب «الدستور الملحد» The Godless Constitution للمؤلفين كرامنيك ومور Kramnick and Moore، ص. 80.

(12) كانت هناك أنماط مختلفة من «الكنائس الرســمية» التي اقتُرحت في أثناء المناقشات السابقة، بما في ذلك جعل الديانة المســيحية أو الديانة المسيحية البروتستانتية الدين الرسمي عوضا عن أي طائفة أو ديانة معينة.

(13) تحتوي المادة السادســة، القســم الثالث من الدســتور على حظر للاختبارات الدينية لأصحاب المكاتب العامة.

(14) انظــر كتاب «الآباء المؤســســون» The Founding Fathers للمؤلف لامبرت Lambert، ص. 238. وينبغي الإشارة إلى أن هذه الفقرات لا تنطبق على الدول التي لديها أشكال متنوعة من الكنائس وتحظر عمل رجال الدين بالسياســة لحين مطلع القرن التاسع عشر. في مراسلات مع عزيز حق Aziz Huq، جامعة شيكاغو.

(15) يذكر هتشيســون Hutcheson أن أهمية المؤســســات الجمهورية هــي بمنزلة العنصر الثالث للصناعة الربوبية - الكالفينية. انظر كتاب «إله في البيت الأبيض: كيف أســهم الدين في تغيير الرئاســة الحديثــة» God in the White House: How Religion Has Changed the Modern Presidency للمؤلف ريتشــارد هتشيسون Richard Hutcheson (نيويورك، دار نشر ماكملين، 1989)، ص. 18-20.

(16) انظــر كتــاب «الديــن المــدني والرئاســة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين ريتشارد بيرارد وروبرت ليندر Richard Pierard and Robert Linder (جراند رابيدز، ولاية ميسيسبي: دار نشر Zondervan، 1988)، ص. 57.

(17) انظر المقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah.

(18) أبراهام لينكولن Abraham Lincoln، خطاب جيتســبيرغ، منقــول من مقال بعنوان «الدين المدني في أمريكا» للكاتب بيلا Bellah.

(19) تشــير المراجع إلى خطاب تولي الحكم للمدة الثانية للينكولن، وفيه وصف الحرب بأنها عقاب إلهــي نظير إخفاقــات أمريكا. وفي هذا الخطاب، قال لينكولن: «أنه يعطي الشــمال والجنوب هذه الحرب القاسية نظير الكارثة التي ارتكبها البعض (العبودية)».

(20) انظر كتاب «حروب الثقافة: الصراع نحو تعريف أمريكا» Culture Wars: The Struggle to Define America للمؤلف جيمس دافيسون هنتر James Davison Hunter (نيويورك: دار نشر Harper Collins، 1991)، ص. 83.

(21) لمزيد من المناقشــات المثمرة عن قضية ســكوبس، انظر كتاب «تحت الإله: الدين والسياســة الأمريكيــة» Under God: religion and American Politics للمؤلــف جاري ويلز Gary Wills (نيويورك: دار نشر Simon and Schuster، 1990)، الفصل التاسع.

(22) فرانكلــن روزفلت Franklin Roosevelt، في خطاب الحملة الانتخابية، مدينة كليفلاند، ولاية أوهايو، 2 نوفمبر 1940.

(23) فرانكلن روزفلت Franklin Roosevelt، في الرسالة السنوية للكونغرس، 4 يناير 1939.

(24) انظر المقال بعنوان «تحليل صعود الدين في الولايات المتحدة: مجلس الكنائس يجد مكاسب في الانبعاث الديني، ولكن هناك شكوك حول تأثيره المعنوي» بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 21 أكتوبر، 1956. انظر أيضا كتاب «البروتستانت - الكاثوليك - اليهود: مقال حول علم الاجتماع الديني الأمريكي» Protestant – Catholic – Jew: An Essay in American Religious Sociology للمؤلف ويل هربرج Will Herberg (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 1960)، الفصل الرابع.

(25) انظر كتاب «إعادة تشكيل الدين الأمريكي» Restructuring American religion للمؤلف وثنو Wuthnow (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 1988)، الفصل الثالث.

(26) هاري ترومان Harry Truman، خطاب تولي الحكم، 20 يناير 1949.

(27) هاري ترومان Harry Truman، خطاب في أثناء فاعليات المؤتمر القومي لكنيسة لوثيران، 7 يونيو 1950.

(28) انظر المقال بعنوان «أيزنهاور يفتح حربا صليبية وسط مشاهد صبيانية» بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 5 يونيو، 1952، ص. 17.

(29) منقول عن مقال بعنوان «أيزنهاور يربط الدين بالحرية» لدويت أيزنهاور Dwight Eisenhower بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 17 أكتوبر، 1949، ص. 20.

(30) منقول عن مقال بعنوان «الرئيس يطلع على المحررين: يخبرهم انه يمكن هزيمة الطائفية من خلال الدين» لدويت أيزنهاور Dwight Eisenhower بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 10 أغسطس، 1953، ص. 12.

(31) انظر كتاب «إله في البيت الأبيض» God in the White House للمؤلف هتشيسون Hutcheson، ص. 51.

(32) انظر كتاب «البروتستانت - الكاثوليك - اليهود» Protestant – Catholic – Jew للمؤلف ويل هربرغ Will Herberg، ص. 84.

(33) انظر كتاب «الدين المدني والرئاسة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين بيرارد وليندر Pierard and Linder، ص. 191.

(34) العبارة منقولة عن مقالة صحافية بمجلة كريستيان سينشري The Christian Century، ومنقول في كتاب «إعادة تشكيل الدين الأمريكي» Restructuring American religion للمؤلف وثنو Wuthnow، ص. 41.

(35) انظر كتاب «تجديد نشاط أمة: بيان للعقائد والآراء والسياسات التي تجسدت في البيانات العامة» Revitalizing a Nation: A statement of Beliefs, Opinions and policies Embodied in the Public Pronouncements للمؤلف دوجلاس ماك آرثر Douglas MacArthur (واشنطن دي. سي: دار نشر Heritage Foundation، 1952)، ومنقول عن كتاب «الدين المدني والرئاسة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين بيرارد وليندر Pierard and Linder، ص. 191.

(36) السيناتور جوزيف مكارثي Senator Joseph McCarthy في كتاب «تاريخ الولايات المتحدة» A History of the United States للمؤلف فيليب جينكينز Philip Jenkins (نيويورك: دار نشر St. Martin's، 1997)، ص. 239.

(37) الفكر المحافظ الذي أعقب الحرب والذي يُعرف «بإقامة التحالفات» عمل على دمج النقاط الثلاث المتعلقة بالفكر المحافظ للخروج بحركة فكرية جديدة. لمزيد من المعلومات عن

تاريخ الحركة المحافظة المبكرة، انظر كتاب «الحركة الفكرية المحافظة منذ العام 1945» The Conservative Intellectual Movement since 1945 للمؤلف جورج ناش George Nash (نيويورك: دار نشر 1976 ،Basic Books).

(38) انظر كتاب «عصر ممارسة نشر اتهامات الخيانة السياسية: تاريخ طويل بالمستندات» The Age of McCarthyism: A Brief History with Documents، الطبعة الثانية للمؤلفة إيلين سكريكر Ellen Schrecker (نيويورك: دار نشر 2002 ،Palgrave)، ص. 13.

(39) انظر المقال بعنوان «المساواة الاقتصادية» للكاتب بيرسي جريفز Percy Greaves بمجلة كريستيان ايكونوميكس Christian Economics، 27 يناير 1953، ومنقول عن كتاب «الطرق نحو الهيمنة: الحركات اليمينية والسلطة السياسية في الولايات المتحدة» Roads to Domination: Right-Wing Movements and Political Power in the United States للمؤلف دنيال بيل Daniel Bell (نيويورك: دار نشر 1995 ،Guilford)، ص. 99.

(40) انظر الجزء الذي كتبه بيتر فيريك Peter Viereck بعنوان «التمرد ضد النخبة» والجزء الذي كتبه دنيال بيل Daniel Bell بعنوان «المجرد من ممتلكاته» في كتاب اليمين الراديكالي The Radical Right للمؤلف دنيال بيل Daniel Bell (غاردن سيتي، ولاية نيويورك: دار نشر 1964 ،Anchor Books).

(41) انظر كتاب «المواطن الأمريكي في زماننا: منذ الحرب العالمية الثانية وحتى نيكسون، ماذا حدث ولماذا» American in Our Time: From World War II to Nixon, What Happened and Why للمؤلف غودفري هودجسون Godfrey Hodgson (نيويورك: دار نشر 1978 ،Random)، ص. 43.

(42) انظر الجزء الذي كتبه دنيال بيل Daniel Bell بعنوان «المجرد من ممتلكاته»، ص. 5.

(43) انظر المقال بعنوان «ندوات محاكاة التقاليد الأمريكية والتحدي الشيوعي» للكاتب اف. بي. شيك F. B. Schick بمجلة ويسترد بوليتيكل التي تصدر ربع سنويا Western Political Quarterly، 15، رقم 2 (يونيو 1962). يشير شيك Schick إلى أن أحد هذه اللقاءات قد عُقِد في استاد هوليوود بولاية لوس انجلوس وحضره اثنا عشر ألفا من الأفراد وأذيع في التلفزيون لكي يشاهده ما يزيد على أربعة ملايين متفرج.

(44) كلمة السيناتور فولبرايت Senator Fullbright، بالسجل الرسمي لجلسات ومناقشات الكونغرس Congressional Record، 2 أغسطس 1961، ص. 14 و433.

(45) انظر المقال بعنوان «المسؤولون اليمينيون يثيرون قلق البنتاجون» للكاتب كابيل فيليبس Cabell Phillips بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 18 يونيو، 1961، ص. 1.

(46) انظر الجزء الذي كتبه دنيال بيل Daniel Bell بعنوان «المجرد من ممتلكاته»، ص. 7. وللاطلاع على مزيد من هذه الندوات وأوجه الجدل المحيطة بهم، انظر كتاب «وقت الاختيار: صعود المحافظة الأمريكية الحديثة» A Time for Choosing: The Rise of Modern American Conservatism للمؤلف جوناثن سكونوالد Jonathan Schoenwald (نيويورك: دار نشر جامعة أكسفورد، 2001)، الفصل الرابع.

(47) منقول عن مقال بعنوان «قساوسة الكنيسة المشيخية يصطدمون بالطائفة الدينية المضادة للشيوعية» للكاتب جورج دوغان George Dugan بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 30 مايو، 1953، ص. 16. وكان الخطاب موجها للجمعية العامة رقم مائة ستة وخمسين للكنيسة المشيخية.

(48) منقول عن مقال بعنوان «قساوسة الكنيسة المشيخية يصطدمون بالطائفة الدينية المضادة للشيوعية» للكاتب جورج دوغان Dugan.

(49) حوار تلفزيوني أجراه مايك والاس Mike Wallace مع رينولد نيبهور Reinhold Niebuhr على قناة ABC التليفزيونية، 27 أبريل 1958.

(50) انظر كتاب «الإنسان الأخلاقي والمجتمع الفاسق: دراسة في الآداب والسياسة» Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics للمؤلف رينولد نيبهور Reinhold Niebuhr (لويسفيل، ولاية كنتاكي: دار نشر Westminister John Knox، 1960)، ص. 18.

(51) يصف ريتشارد هوفستادر Richard Hofstadter هذه القوى ليس على إنها محافظة من جانب تحرزي ولكن على إنها محافظة زائفة، وهو رفض للإجماع «الليبرالي» داخل أمريكا. انظر الجزء الذي كتبه هوفستادر Hofstadter بعنوان «التمرد المحافظ الزائف» (1955) و«إعادة المرور على المحافظة الزائفة: ملحق» (1962) في كتاب اليمين الراديكالي The Radical Right للمؤلف دنيال بيل Daniel Bell، الفصلين الثالث والرابع.

(52) خطاب تولي الحكم لجون إف. كينيدي John F. Kennedy، يناير 1960، ومنقول من الجزء الذي كتبه روبرت بيلا Robert Bellah بعنوان «الدين المدني في أمريكا»، ص. 172.

(53) انظر الجزء الذي كتبه روبرت بيلا Robert Bellah بعنوان «الدين المدني في أمريكا»، ص. 169.

(54) أحد أكثر التشريعات الاجتماعية البارزة التي أُقرت في أثناء هذه الفترة الزمنية هو الذي أقام مشروع Medicare، وهو خطة تأمين صحي تمنح تغطية عالمية لمصلحة كبار السن.

(55) كانت المقولة بأكملها «نحن نواجه في المقام الأول قضية أخلاقية، وإنها عتيقة بنفس قدر قدم الكتب السماوية المقدسة وواضحة كوضوح الدستور الأمريكي ..... وإذا لم يستطع مواطن أمريكي الاستمتاع بحياته كاملة وحرة كما نود جميعا - وذلك بسبب لون بشرته السوداء - فمن منا سيكون سعيدا بتغيير لون بشرته والوقوف في مكانه؟ من منا سيكون سعيدا بنصائح الصبر والتأجيل؟». جون إف. كينيدي John F. Kennedy، منقول من كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية: التغير الاجتماعي وإستراتيجيات حشد المصوتين في الفترة التي أعقبت من الاتفاق الجديد» The Policies of Cultural Differences: Social Change and Voter Mobilization Strategies in the Post-New Deal Period للمؤلفين ديفيد ليجي وكينيث واد وبريان كروجر وبول مولر David Leege, Kenneth Wald, Brian Krueger and Paul Mueller (برينستون: دار نشر جامعة برينستون، 2002)، ص. 111.

(56) ليندن جونسون Lyndon Johnson، منقول من الجزء الذي كتبه روبرت بيلا Robert Bellah بعنوان «الدين المدني في أمريكا»، ص. 181.

(57) يناقش فيليبس Phillips التوجه المتحول لليبرالية من الشعبوية الاقتصادية للاتفاق الجديد - التي منحت دعما للمزارعين والاتحادات والأمن الاجتماعي والتعليم - إلى ليبرالية المجتمع الكبير التي أصبحت أكثر مركزية في «الهندسة الاجتماعية» والتي أفقدت الديموقراطيين فيما بعد «دعم الفقراء من ذوي البشرة البيضاء»، وخاصة في الجنوب. انظر كتاب «الأغلبية الجمهورية الصاعدة» The Emerging Republican Majority للمؤلف فيليبس Phillips، ص. 206.

(58) انظر كتاب «الأغلبية الجمهورية الصاعدة» The Emerging Republican Majority للمؤلف فيليبس Phillips، ص. 31. انظر أيضا تعليق تشارلز كولسن Charles Colson بخصوص المساعي التي قام بها نيكسون للوصول إلى البروتستانت والكاثوليك كجزء أساسي من «إستراتيجية الجنوب» في كتاب «الله يؤيدنا: صعود اليمين الديني في أمريكا» With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America للمؤلف وليم مارتن William Martin (نيويورك: دار نشر Broadway Books، 1997)، ص. 97-98.

(59) انظر كتاب «الأغلبية الجمهورية الصاعدة» The Emerging Republican Majority للمؤلف فيليبس Phillips، ص. 206.

(60) تضمنت الولايات التي فاز فيها والاس Wallace ساوث كارولينا وجورجيا وألاباما ميسيسيبي ولويزيانا. وللاطلاع على تحليل بخصوص انتخابات العام 1968، انظر المقال بعنوان «السياسة والشعب: أنماط التصويت» للكاتب ألان أوتين Alan Otten بجريدة وال ستريت جورنال Wall Street Journal، 20 ديسمبر 1968.

(61) انظر المقال بعنوان «في الجنوب، الأحداث تضيق الخناق على نيكسون» للكاتب ارلين لارج Arlen Large بجريدة وال ستريت جورنال Wall Street Journal، 18 سبتمبر 1969.

(62) انظر المقال بعنوان «وجهة النظر الجمهورية» بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 11 أغسطس، 1968، ص. 10.

(63) سبيرو اجنو Spiro Agnew، منقول في مقال بعنوان «اجنو: HHH «الفتى المدلل» بجريدة الواشنطن بوست Washington Post للكاتب ريتشارد ليونز Richard Lyons، 11 سبتمبر 1968. وللحصول على ملخص عن الحملة الانتخابية للحزب الجمهوري وسياسته في فيتنام، انظر مقال «عودة إلى التقليد» بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 6 أغسطس، 1968، ص. 36.

(64) الكلمة الافتتاحية للمؤتمر التي ألقاها سيناتور إيفيرت ديركسن Senator Everett Dirksen أسهب فيها في الحديث عن هذا الموضوع. انظر المقال بعنوان «قضايا الحملة الانتخابية تميل نحو اتجاه جديد» للكاتب ماكس فرانكل Max Frankel بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 1 يوليو، 1968، ص. 12.

(65) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege، ص. 17.

(66) وردت الكلمة عن أحد مسؤولي الجمعية القومية لتطور الأفراد الملونين (NAACP)، ومنقولة في مقال بعنوان «زعماء المواطنين السود يرون تحيزا في دعوة نيكسون لفرض القانون والنظام» للكاتب توماس جونسون Thomas Johnson بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 13 أغسطس، 1968، ص. 27.

(67) ادوارد بروك Edward Brooke، منقول في مقال بعنوان «Agnew: HHH 'Squshy Soft'» للكاتب ليونز Lyons.

(68) اندفع نيكسون نحو الشهرة نظرا إلى كونه عضوا في اللجنة التابعة لمجلس النواب الأمريكي بشأن الشؤون غير الأمريكية (HUAC)، وبخاصة اشتراكه في قضية ألغير هيس Alger Hiss، وقد كان هذا النشاط المحافظ ذا المرتبة العالية هو الذي أكسبه منصب نائب الرئيس مع أيزنهاور.

(69) استُخدمت عبارة «الأغلبية الصامتة» أولا بواسطة ريتشارد نيكسون في أحد الخطب التلفزيونية بشأن حرب فيتنام. انظر الخطاب الذي ألقاه ريتشارد نيكسون إلى الأمة بشأن حرب فيتنام، 3 نوفمبر 1969.

(70) انظر كتاب «علم اللاهوت الخاص بنيكسون» The Nixon Theology للمؤلف تشارلز هندريسون Charles Henderson (نيويورك: دار نشر Harper and Row، 1972)، ص106.

(71) ريتشارد نيكسون Richard Nixon، خطاب تولي الحكم، 20 يناير 1969.

(72) وفقا لما أشـار إليه أحد البارعين في إسـتراتيجية حملة نيكسـون الانتخابيـة، «علينا أن نكون واضحين فيما يتعلق بهذه النقطة: ينبغي أن تكون الاسـتجابة للصورة وليسـت للشخص، فإن السياسـة تميل لكي تعتمد على العاطفة أكثر من اعتمادها على المنطق، وهذا ينطبق تماما على السياسـة الرئاسية حيث يختلف أسلوب تحديد الشعب للرئيس عن اختيار أي شخصية عامة أخرى، ويُقاس الرؤسـاء بناء على صورة ذهنية تكون عبـارة عن خليط ما بين الرجل القيادي، والإله، والأب، والبطل، والبابا، والملك في وجود شـعور بسـيط بغضب الانتقام أحيانا». منقول عن كتاب «بيع الرئيس» The Selling of the President 1968 للمؤلف جو ماكغينيس Joe McGinniss (نيويـورك: دار نـشر Trident، 1969). ص. 193-194. والمرجع للمقال بعنوان «الاسـتخدام السـياسي للرموز الدينية: دراسـة حالة لحملة الانتخابات الرئاسية للعام 1972» للكاتب بيرنارد دوناهو Bernard Donahue بمجلة «مراجعة السياسة» Review of Politics 37، رقم 1 (يناير 1975): ص62.

(73) انظر كتاب «الدين والأغلبية الجديدة»: بيلي غراهام، و«أمريكا الوسطية، وسياسة السبعينيات من القرن الماضي» Religion and the New Majority: Billy Graham, Middle America and the Politics of the 1970's للمؤلفين لويل سـتريكر وجيرالد ستروبر Lowell Streiker and Gerald Strober (نيويـورك: دار نـشر Association، 1972)، ص. 62. ووافـق بالفعل غراهام على دعم نيكسون في الحملة الانتخابية العام 1972.

(74) انظـر كتـاب «علم اللاهـوت الخاص بنيكسـون» Nixon Theology للمؤلف هندريسـون Henderson، ص29.

(75) بيـلي غراهام Billy Graham، منقـول عن مقال بعنوان «أقرب الأمور لكاهن البيت الأبيض» للكاتـب ادوارد فيسـك Edward Fiske بمجلة نيويورك تايمـز New York Times، 8 يونيو، 1969.

(76) انظر مقالا بعنوان «أقرب الأمور» للكاتب فيسك.

(77) انظر الكلمة التي ألقاها ريتشـارد نيكسـون في أثناء الحملة العنيفة التي شنها د. بيلي غراهام شرق ولايـة تنيـسي، 28 مايو 1970. انظر أيضا مقالا بعنوان «عندما يصطدم العالم: السياسـة والدين ووسائل الإعلام في الحملة العنيفة التي شنها د. بيلي غراهام شرق ولاية تنيسي» للكاتب راندال كينغ Randall King بجريدة الكنيسة والدولة Journal of Church and State 39، رقم 2 (ربيع 1997).

(78) انظر كتاب «الدين والأغلبية الجديدة» Religion and the New Majority للمؤلفين ستريكر وستروبر Streiker and Strober، ص71.

(79) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلفين ليجي Leege وآخرين، ص17.

(80) انظر كتاب «الدين المدني والرئاسـة» Civil Religion and the Presidency للمؤلفين بيرارد وليندر Pierard and Linder، ص 219.

(81) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلفين ليجي Leege وآخرين، ص116.

(82) انظر مقالا بعنوان «الاستخدام السياسي للرموز الدينية» للكاتب Donahue، ص51.

(83) جورج ماكغفرن George McGovern، منقول عن مقال بعنوان «الاسـتخدام السياسي للرموز الدينية» للكاتب Donahue، ص51.

(84) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص115.

(85) انظـر كتاب «لماذا يكره الأمريكيون السياسـة؟» Why Americans Hate Politics للمؤلف إي. جي. ديـون E. J. Dionne (نيويورك: دار نـشر Touchstone Books، 1991)، ص202. وقد أشـار ديون إلى: «أنه ما كان غريبا بحق في أحداث الماضي هو أن نيكسون كان يستقطب السياسـة الأمريكية، وفي الوقت نفسـه كان يزيل الاسـتقطاب عن جميع القضايا السياسـية الأخرى». وبالتالي، كان ذلك يعني أن السياسـة الأمريكية سوف تعرِّف على أساس سلسلة من «الخيارات الخاطئة» التي تحيط بالسياسة الثقافية والعنصرية، ص202 و203.

(86) انظر مقالا بعنوان «كيف سـيفوز نيكسـون: أحد الجمهوريون يصعد منصة إلقاء الخطابات» للكاتـب كيفن فيليبـس Kevin Phillips، بجريدة «نيويورك تايمـز» New York Times، 6 أغسطس، 1972.

(87) انظر مقالا بعنوان «فورد، عند مناشـدة البروتسـتانتيين، يؤكد على إيمانه الديني» للكاتب كينيث بريغز Kenneth Briggs، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 10 أكتوبر، 1976، ص42.

(88) الرئيس جيرالد فورد Gerald Ford، منقول عن مقال بعنوان «فورد، عند مناشدة البروتستانتيين، يؤكد على إيمانه الديني» للكاتب كينيث بريغز Kenneth Briggs، ص42.

(89) انظـر كتاب «لماذا يكره الأمريكيون السياسـة؟» Why Americans Hate Politics للمؤلف إي. جي. ديون E. J. Dionne، ص205.

(90) استحدث المؤلف كيفن فيليبس Kevin Phillips هذا المصطلح في كتابه «الثيوقراطية الأمريكية: الخطر الوشيك وسياسة الدين الراديكالي والنفط والأموال المقترضة في القرن الحادي والعشرين» American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil and Borrowed Money in the 21st Century (نيويورك: دار نشر Viking، 2006)، ص179.

(91) جيمي كارتر Jimmy Carter، كلمته في أثناء مراسم إفطار الصلوات الوطني، 18 يناير 1979.

(92) جيمي كارتر Jimmy Carter، خطاب بعنوان «كارثة الثقة» ألقاه في 15 يوليو 1979.

(93) جيمي كارتر Jimmy Carter، خطاب بعنوان «كارثة الثقة».

الفصل السابع: القومية الدينية في عصر ريغان - بوش

(1) انظر كتاب «سياسـة الاختلافات الثقافية» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجـي Leege وآخرين، ص 122. ويطلق المؤلفون على الجهد لإقامة نظام علماني أكثر وضوحا «نزع الصفة الرسمية الثالثة» التي «حلت محل الخلق البروتستانتي باعتباره نموذجا استبداديا للسـلوك الشـخصي». انظر أيضا كتاب «الدين والاسـتقلالية الشـخصية: نزع الصفة الرسمية الثالثة في أمريكا» Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America للمؤلـف فيليـب هامونـد Phillip Hammond (نيويـورك: دار نشر جامعة كولومبيا، 1992).

(2) انظر كتاب «سياسـة الاختلافات الثقافية» Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص122.

(3) القـس جيمـز كنيدي Rev. James kennedy، منقول بمقال بعنوان «البروتسـتانت يناقشـون دورهـم في محاربـة العلمانية» للكاتب كينيث بريجـز Kenneth Briggs بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 27 يناير، 1981، ص A12.

(4) جـورج غيلـدر George Gilder، منقول بمقـال بعنوان «بيان رأسـمالي صريح من اليمين الجديد» للكاتب لويس بيـمان Lewis Beman بمجلة «بزينس ويك» Business Week، 29 ديسمبر 1980.

(5) أصبحـت هذه «الفجوة في الدين» معلنه في أثناء حقبتي الثمانينيات والتسـعينيات من القرن المـاضي، فهـي تفرق ما بـين أولئك ممن يذهبون إلى الكنيسـة بصفة دائمـة وأولئك الذين لا يذهبون. انظر مقالا بعنوان «فجوة الدين» للمؤلفين لورا أوسلين وجون جرين Laura Oslen and John Green بمجلة Political Science and Politics، يوليو 2006.

(6) خطاب ألقاه رونالد ريغان Ronald Reagan أمام المائدة الدينية المستديرة بمدينة دالاس، ولاية تكساس، 22 أغسطس 1980.

(7) رونالـد ريغـان Ronald Reagan، منقول من كتاب «الله بجانبنا» With God on Our Side للمؤلف مارتن Martin، ص214.

(8) جرى التعبير عن أسـاس هذه الإسـتراتيجية في «الكتاب الأسـود»، وهي وثيقـة كتبها ريغان ومنظـم الاسـتفتاءات ريتشـارد ورثلـين Richard Wirthlin. انظـر أيضا كتـاب «الثورة المحافظة: الحركة التي أعادت تشـكيل أمريـكا» The Conservative Revolution: The Movement that Remade America للمؤلـف لي ادواردز Lee Edwards (نيويورك: دار نشر Press، 1995)، ص219.

(9) رونالـد ريغـان Ronald Reagan، منقـول من مقـال بعنوان «ريغان يدعم البروتسـتانت في الأنشـطة السياسـية» للكاتب هول رينز Howell Raines، بجريـدة «نيويورك تايمز» New York Times، 23 أغسـطس، 1980، ص8. انظر أيضا مقالا بعنوان «سـنوات ريغان السياسية تسـاوي صعود اليمين» للكاتبين روبـرت ماروس وغريغ وارنـر Robert Marus and Greg Warner، بمجلة الكريستيان سنشري The Christian Century، 29 يونيو 2004، ص11.

(10) انظر كتاب «الله بجانبنا» With God on Our Side: للمؤلف مارتن Martin، ص217.

(11) للحصـول على معلومات عـن هذا اللقاء، انظر كتاب «فالويل: سـيرة ذاتيـة» Falwell: An Autobiography للمؤلـف جيري فالويل Jerry Falwell (لينشـبيرغ، ولاية فرجينيا: دار نشر Liberty House، 1997)، الفصل 14. انظر أيضا كتاب «الثورة المحافظة» The Conservative Revolution للمؤلف إدواردز Edwards، ص196 - 199.

(12) انظر الجزء الذي كتبه جيمس غوث James Guth بعنوان «سياسة اليمين المسيحي» في كتاب «الدين وحروب الثقافة: رسائل من الأمام» Religion and the Culture Wars: Dispatches From the Front للمؤلفين جون غرين وجيمس غوث وكوروين سـميدت وليمان كيلستادت John Green, James Guth, Corwin Smidt and Lyman Kellstedt (نيويورك: دار نشر Rowan and Littlefield، 1996)، ص13.

(13) انظر كتاب «السـير عـبر التاريخ أثناء النوم: أمريكا خلال سـنوات ريغـان» Sleepwalking through History: America in the Reagan Years للمؤلـف هاينز جونسـون Haynes Johnson (نيويورك: دار نشر Doubleday، 1992)، ص. 196.

(14) رونالـد ريغـان Ronald Reagan، كلمـة ألقاها في أثنـاء المؤتمر السـنوي للجمعية القومية للبروتسـتانت في مدينة أورلاندو بولايـة فلوريدا، 8 مارس 1983. ولمزيـد من المعلومات عن الكلمـة، انظر مقالا بعنوان «ريغان يشـجب أيديولوجية السـوفييت باعتبارها محور الشر» للكاتب فرانسـيس كلينس Frances Clines بجريدة «نيويـورك تايمز» New York Times، 9 مارس، 1983، ص A1.

(15) رونالـــد ريغـــان Ronald Reagan، كلمـــة ألقاهـــا في أثناء المؤتمر الســـنوي للجمعية القومية للبروتستانت.

(16) رونالـــد ريغـــان Ronald Reagan، كلمـــة ألقاها في أثنـــاء المؤتمر الســـنوي للجمعية القومية للبروتستانت.

(17) انظر مقالا بعنوان «البروتســـتانت المنقســـمون يتجنبون اتخاذ موقف بشـــأن تجميد الأسلحة النووية» للكاتب تشـــارلز جونز Charles Jones بجريـــدة نيويورك تايمز New York Times، 12 مارس، 1983، ص A7.

(18) جاء هذا الحديث في أثناء الإدلاء بالشهادة أمام لجنة الشئون الخارجية التابعة لمجلس النواب، منقـــول في مقال بعنـــوان «أي نوع من الدول نعتبر نحن؟» للكاتـــب أنتوني لويس Anthony Lewis بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 17 مايو، 1981، ص E23.

(19) انظـــر الجزء الذي كتبه تشـــارلز جونـــز Charles Jones بعنوان «إعادة ترشـــح رونالد ريغان: الســـياسي المحنك في العمل» في كتاب «الانتخابات الأمريكيـــة للعام 1984» The American Elections of 1984 للمؤلـــف أوســـتن راني Austin Ranney (دورمهم، ولاية نورث كارولينا: دار نشر جامعة ديوك، 1985).

(20) تخطى تعديل المســـاواة في الحقوق الكونغرس فعليا في العام 1972 لكنه فشل في المرور داخل عدد كاف من مجالس الولايات، وأعيد تقديمه في العام 1982، وذلك بعد مرور فترة زمنية تقدر بعشر سنوات لانقضاء المرور.

(21) انظر كتاب «الدعوة عبر التلفزيون: الســـلطة والسياســـة على حـــدود الله» Televangelism: Power and Politics on God's Frontier للمؤلفـــين جيفـــري هـــادن وأنســـون شـــوب Jeffrey Hadden and Anson Shupe، ومنقـــول في كتاب «الســـير عـــبر التاريخ أثناء النوم» Sleepwalking through History للمؤلف جونسون Johnson، ص197.

(22) رونالـــد ريغان، كلمـــة ألقاها في أثناء المؤتمر الســـنوي للمذيعين الدينيـــين القوميين، 30 يناير 1984. وتأكيدا لدعمه إجراء تعديل دســـتوري بشـــأن إقامة الصلوات في المدارس، أشار ريغان إلى أنه «إذا تمكنا من عودة الدين والانضباط داخل المدارس، فربما سنتمكن من إخراج العنف والمخدرات منها».

(23) رونالـــد ريغان، كلمة ألقاها في أثناء غداء رســـمي للحزب الجمهـــوري وحملة لجمع التبرعات بمدينة لاس فيغاس، ولاية نيفادا، 7 فبراير 1984. انظر أيضا مقالا بعنوان «يبدو كأن هناك من تنصت على الإله باعتباره رئيســـا لإعادة الانتخابات» للكاتب لو كانون Lou Canon بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 13 فبراير 1984، ص A3.

(24) رونالد ريغان، كلمة ألقاها أثناء حفل إفطار الصلوات المســـكوني، بمدينة دالاس، ولاية تكساس، 13 أغسطس 1984.

(25) رونالـــد ريغـــان، كلمـــة ألقاها في أثناء مهرجان روح أمريـــكا بمدينة ديماتور، ولاية الاباما، 4 يوليو 1984.

(26) أدين بالفضل لكريغ موســـين Craig Mousin، مدير مركز دراســـات الكنيســـة بكلية الحقوق جامعة دي بول، على أفكاره فيما يختص بهذا الموضوع.

(27) جـــون وينـــثروب John Winthrop، منقول في كتـــاب «الدين في أمريكا حتـــى العام 1865» Religion in America to 1865 للمؤلـــف براين لوبيه Bryan LeBeau (نيويورك: دار نشر جامعة نيويورك، 2000)، ص38.

(28) جيري فالويل Jerry Falwell، في كلمته أمام المؤتمر القومي للحق في الحياة، منقول عن روبرت اندرمان Robert Inderman، وكالة أنباء يونايتد برس انترناشونال، 8 يونيو 1984.

(29) كارولين ســودث Carolyn Sudeth، المدير المســاعد للاتصال العام بالبيت الأبيض، منقول من مقال بعنوان «المذيعون البروتســتانت يحددون دورهم في السياســة» للكاتب مارجوري هير Marjorie Hyer، بجريدة الواشنطن بوست Washington Post، 4 فبراير 1984، ص B6.

(30) انظر مقالا بعنوان «يبدو كأن أحدهم تنصت على الإله» للكاتب لو كانون Lou Cannon، ص A3. انظر أيضا مقالا بعنوان «الدين وأســلوب الخطابة الأخلاقي للسياســة الرئاسية» للكاتب ستيفن تيبتون Steven Tipton بمجلة «كريســتيــان سينشــري» The Christian Century، 31 أكتوبر 1984، ص1010 - 1013.

(31) الســيناتور جون دانفورث Senator John Danforth، منقول من مقال بعنوان «الهجوم على عام الانتخابات» للكاتب تي. ار. ريد T. R. Reid، بجريدة «واشــنطن بوست» Washington Post، 7 مارس 1984.

(32) والــتر مونــدال Walter Mondale، منقــول مــن مقــال بعنــوان «مونديال يحــذر من خلط السياســة بالدين» للكاتب ميلتون كولمان Milton Coleman، بجريدة «واشــنطن بوســت» Washington Post، 28 أغسطس 1984، ص A4.

(33) منقــول مــن مقــال بعنوان «رجــل الدين يلتحــم مع رجل السياســة في أثنــاء حملة ريجان الانتخابية» للكاتبة جوان وليمز Juan Williams، بجريدة «واشــنطن بوست» Washington Post، 6 مارس 1984، ص A3.

(34) انظر مقالا بعنوان «الهجوم على عام الانتخابات» للكاتب تي. آر. ريد T. R. Reid.

(35) لكي يتضح الأمر، إن ما كان يحدث هو إعادة تغيير مسار وسط النخب في الوقت الذي انخفض فيه التعريف بالأحزاب على مســتوى عامة الشــعب. انظر مقالا بعنوان «إعادة تغيير المســار على الســطح وعدم الانتماء إلى الأحزاب في القاع» للكاتب جيمس ولسون James Wilson في كتــاب «الانتخابات الأمريكية للعــام 1984» The American Elections of 1984 للمؤلف راني Ranney.

(36) انظر كتاب «سياسة الاختلافات الثقافية» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص118.

(37) جــورج بوش، منقول من كتاب «سياســة الاختلافات الثقافيــة» The Policies of Cultural Differences للمؤلف ليجي Leege وآخرين، ص301.

(38) انظر كتاب «تحت الإله» Under God للمؤلف ويلز Wills، الفصل الخامس.

(39) جــورج بوش، منقول من كتاب «قســم الولاء: آخــر حملة انتخابية في أثنــاء الحرب الباردة» Pledging Allegiance: The Last Campaign of the Cold War للمؤلف سيدني بلومنثال Sidney Blumenthal (نيويورك: دار نشر Harper Perennial، 1991)، ص264.

(40) دان كويــل Dan Quayle، في أثنــاء كلمة ألقاها أمام نــادي الكومنولث بكاليفورنيا، 19 مايو 1992.

(41) دان كويــل Dan Quayle، «كلمة ألقاها مؤتمر المعمدانيــين الجنوبيين»، مدينة انديانبوليس، ولاية انديانا، 9 يونيو 1992.

(42) للمزيد من المعلومات عن الجدل الخاص بطبيعة «حرب الثقافة»، انظر كتاب «حروب الثقافة في السياســة الأمريكية: مراجعة نقدية لأســطورة الشــعبية» Culture Wars in American

Rhys Williams للمؤلف رايس وليمز Politics: Critical Review of a Popular Myth (نيويورك: دار نشر Aldine De Gruyter، 1997)، وانظر أيضا كتاب «الدين وحروب الثقافة» Religion and Culture Wars للمؤلف غرين Green. انظر أيضا كتاب «حروب الثقافة» Culture Wars للمؤلف هنتر Hunter.

(43) جورج بوش، منقول عن كلمة ألقاها أمام مؤتمر المجلس الأعلى لفرسان كولومبس في مدينة نيويورك، 5 أغسطس 1992. وللحصول على مزيد من المعلومات عن هذه الكلمة، انظر مقالا بعنوان «بوش يتهكم من أخلاقيات خصومه، مشيرا إلى انعدام القيم» للكاتب أندرو روزنثال Andrew Rosenthal، بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 6 أغسطس، 1992، ص A20.

(44) جورج بوش، منقول عن كلمة ألقاها أمام مؤتمر المجلس الأعلى لفرسان كولومبس.

(45) جيري فالويل Jerry Falwell، منقول من مقال بعنوان «إله جمهوري؟» بمجلة «كريستيانتي توداي» Christianity Today، 5 أكتوبر 1992.

(46) باتريك بوكانان Patrick Buckanan، كلمة المؤتمر القومي للحزب الجمهوري في العام 1992، بمدينة هيوست، ولاية تكساس، 17 أغسطس 1992.

(47) بيل كلينتون، منقول من مقال بعنوان «كلينتون يقول إن الخصوم يغرسون التعصب: يؤكد أن الحزب الجمهوري القديم يحاول خلق انقسام ديني» للكاتب جوين إفيل Gwen Ifill، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 12 سبتمبر، 1992، ص A2.

(48) رسالة أصدرها المجلس القومي للكنائس في أغسطس 1992، منقول من مقال بعنوان «يقول رجال الدين إن استخدام الإله في الحملة الانتخابية يُعد كفرا»، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 30 أغسطس، 1992، ص31.

(49) على الرغم من أهمية القضايا الاقتصادية في الانتخابات العام 1992، ذكر كيلستيدت kellstedt أن النتائج تشير إلى عملية مستمرة من إعادة تغيير المسار العنصري - الديني في جمهور الناخبين. وعلى الرغم من ذلك، يعتمد هذا الانقسام على درجة من العقيدة الدينية، وليس النوع. بمعنى آخر، يميل أولئك الذين لديهم إيمان قوي نحو التصويت للجمهوريين، ويميل أولئك الذين هم أقل التزاما - أو علمانيين بشكل واضح - نحو التصويت للديموقراطيين، ويعكس ذلك درجة من الاستقطاب الثقافي داخل المجتمع ويوضح التوترات الحالية داخل الفئات الدينية المختلفة ما بين «العصريين» و«التقليديين». انظر الجزء الذي كتبه ليمان كيلستيدت Lyman kellstedt بعنوان «كتل التصويت الديني في أثناء انتخابات العام 1992» في كتاب «الدين وحروب الثقافة» Religion and Culture Wars للمؤلف غرين Green.

(50) انظر الجزء الذي كتبه كل من كيلستيدت وغرين وجوث وشميدت Kellstedt, Green, Guth, Schmidt بعنوان «هل وصل جودت أخيرا؟ الدين وإعادة تغيير المسار» في كتاب «الدين وحروب الثقافة» Religion and Culture Wars للمؤلف جرين Green وآخرين، ص295.

(51) انظر مقالا بعنوان «الجنس والأكاذيب والفضيلة العامة» للكاتب ديفيد فروم David Frum بمجلة «ذا ويكلس ستاندرد» The Weekly Standard، 23 فبراير 1998، ص27. انظر أيضا مقال بعنوان «الإرث الذي تركه كلينتون: الأخلاقيات انقلبت رأسا على عقب» للكاتب نومي إميري Noemie Emery بمجلة «ذا ويكلي ستاندرد» The Weekly Standard، 10 أغسطس 1998، ص21.

(52) الحاخام إريك يوفي Rabbi Eric Yoffie، رئيس اتحاد رابطة اليهود الأمريكيين، منقول من مقال بعنوان «تحديد الإخفاقات الأخلاقية، على كلا المستويين الخاص والعام» للكاتب غوساف نيهبر Gustav Niehbur، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 10 أكتوبر، 1998، ص B8.

(53) جـورج دبليو بوش، كلمة ألقاها في جامعة بوب جونز بولاية سـاوث كارولينا، 2 فبراير 2000، وأعيد نشرها بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 6 مارس 2000، ص A6.

(54) جـورج دبليـو بوش، منقول عن مقـال بعنوان «تقدم أمل رئاسي» للكاتـب توني كارنز Tony Carnes، بمجلة كريسـتيانتي تـوداي Christianity Today، 2 أكتوبـر 1992، ص62. ونقل القس روبنسـون ما ذكره بوش، حيث كانت المقولة بأكملها: «لقـد تلقيت النداء، وأعتقد أن الله يريدني أن أترشح للرئاسة».

(55) جـورج بوش، منقول من مقال بعنوان «الإيمان الذي يغير القلب هو الدليل الذي اتبعه بوش» للكاتب لاري وليم Larry William، بجـريـدة «واشـنطـن بوسـت» Washington Post، 23 يوليو 2000، ص C1.

(56) تشـاك كولسـن Chuck Colson، منقول من مقال «بوش يسـتخدم الدين كدليل شـخصي وسـياسي» للكاتب لوري غودستين Lauri Goodstein، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 22 أكتوبر، 2000، ص A1.

(57) السـيناتور جـو ليبرمـان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنـوان «بتر الدين إلى الجـذل، ليبرمان يدعو إلى وضع مكانة للإيمان في حياتنا العامة» للكاتبة سـيسي كونولي Ceci Connolly، بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 28 أغسطس 2000، ص A1.

(58) السيناتور جو ليبرمان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنوان «ليبرمان يحث على الصحوة الأخلاقية: مرشـح نائب الرئيس يتعهد بتطهير التلوث الثقافي» للكاتب سـبنسر هسو Spencer Hsu، بجريدة «واشنطن بوست» Washington Post، 25 أكتوبر 2000، ص A10.

(59) السـيناتور جـو ليبرمـان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنـوان «بتر الدين إلى الجذل» للكاتبة كونولي Connolly.

(60) السيناتور جو ليبرمان Senator Joe Liberman، منقول من مقال بعنوان «ليبرمان يحث على الصحوة الأخلاقية» للكاتب هسو Hsu.

(61) ورد الطلب في صورة رسـالة إلى السـيناتور ليبرمان من الرابطة المناهضة للتشـهير. منقول من مقال بعنوان «طُلب من ليبرمان الابتعاد عن استحضار العقيدة في الحملة الانتخابية» للكاتب غوسـتـاف نيبـهـر Gustav Niebuhr، بجـريـدة «نيويـورك تايـمز» New York Times، 29 أغسطس، 2000، ص A19.

(62) للحصول على معلومات بشأن الدلائل الدينية لهذا التحول، انظر مقالا بعنوان «اللحظة الفارقة في حيـاة بوش» للكاتب توني كارنز Tony Carnes، بمجلة كريسـتيانتي توداي Christianity Today، 12 ديسمبر 2001، ص38.

(63) للمزيد من المعلومات عن «الدعوة إلى خوض الحرب»، انظر مقالات بعنوان «أمة محتشـدة» للكاتـب جي. بوتـم J. Bottum، و«نهاية الوهم» للكاتب ديفيد تيـل David Tell و«حرب للانتصـار فيها» للكاتبـين روبرت كاغان ووليـم كريسـتول Robert Kagan and William Kristol، بمجلة «ذا ويكلي ستاندرد» The Weekly Standard، 24 سبتمبر 2001.

(64) جورج دبليو بوش، منقول عن كلمة ألقاها الرئيس في يوم الصلاة والتذكر بالكاتدرائية القومية، واشنطن دي. سي، 14 سبتمبر 2001.

(65) جورج دبليو بوش، منقول عن كلمة له بعنوان «سـوف ننتصر في الحرب على الإرهاب» وأُعيد نشرها بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 9 نوفمبر، 2001، ص B6.

(66) اسـتخدم الرئيـس بوش هذا المصطلح لأول مـرة في العام 2005، على الرغـم من كونه عبارة متكررة وسط المعلقين من المحافظين الجدد. انظر الخطاب الذي ألقاه الرئيس بوش أمام مؤتمر التبرع الوطني لمصلحة الديموقراطية، 6 أكتوبر 2005. انظر أيضا كتاب الحرب العالمية World war IV للمؤلف بودهوريتز Podhoretz.

(67) جورج دبليو بوش، منقول عن كلمة ألقاها الرئيس يوم الصلاة والتذكر.

(68) انظـر كتـاب «الثيوقراطيـة الأمريكيـة» American Theocracy للمؤلـف فيليبـس Phillips، ص207.

(69) انظـر التعليق الذي كتبه بودهوريتز Podhoretz بعنوان «الإشـادة بعقيدة بوش»، سـبتمبر 2000، ص21.

(70) على سـبيل المثال، انظر الجزء المعنون «فتوى أفتى بها بن لادن العام 1998» في كتاب «قارئ تنظيـم القاعدة» The Al-Qaeda Reader للمؤلـف رايموند إبراهيم Raymond Ibrahim (نيويورك: دار نشر Broadway، 2007).

(71) رأى الكثـيرون في «الحديـث مع الإله» رمزا يوحي بأن «النسـبية تبدو كأنها مهجورة، وأن الأسـلوب مـا بعد الحديث قد تـلاشى، وأن الإله قد عـاد». انظر مقالا بعنـوان «اللحظة الفارقـة في حياة بـوش» للكاتب توني كارنـز Tony Carnes، بمجلة كريسـتيانتي توداي Christianity Today.

(72) انظر الورقة البحثية بعنوان «استجابة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر - 7 أكتوبر و29 يناير: استجابة حقيقية من أحد أنصار السلام العالمي» للباحث جي. ديني ويفر J. Denny Weaver، طُرحت هذه الورقة خلال ندوة بشأن الدين والسياسة في جامعة كالفن، بمدينة جراند رابيدز، ولاية ميتشجن، مايو 2002، ص1.

(73) انظر بيانا جاء عن الأسـاقفة الميثوديين بعنـوان «الميثوديون ينتقدون جهود الحرب» بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 10 نوفمبر، 2001، ص B6.

(74) جيمس تشيلدريس James Childress من جامعة فرجينيا، منقول من مقال بعنوان «الدعوة إلى شـن الحرب من على منبر الكنيسة: يخشى البعض من خلط الوطنية والدين في تعهد بوش بالقضـاء على الـشر من العالم» للكاتب بيل بـرودواي Bill Broadway، بجريدة «واشـنطن بوست» Washington Post، 22 سبتمبر 2001، ص B9.

(75) انظـر مقالا بعنوان «الإلـه مؤيد للحرب» لجيري فالويل Jerry Falwell منشـورا على الرابط الالكتروني www.worldnetdaily.com، 31 يناير 2004.

(76) انظر مقالا بعنوان «الجنود المسـيحيون المشاكسون» للكاتب تشارلز مارش Charles Marsh، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 20 يناير، 2006.

(77) الجـنرال وليم بويكن General William Boykin، منقول من مقال بعنوان «الجنرال الـذي أحدث ضجيجـا» بجريدة «نيويـورك تايمـز» New York Times، 22 أكتوبر، 2003، ص A22. انظر أيضا تقريرا إخباريا بعنوان «قدر من الحساء الطائفي الساخن» إعداد تـوم تيبـن Tom Teepen، بقناة «كوكس الإخباريـة» Cox News Service، 27 أكتوبر 2003.

(78) انظر كتاب «قوى الحرب والسلام: الدستور والشؤون الخارجية عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر» The Powers of War and Peace: The Constitution and Foreign Affairs after 9/11 للمؤلف جون يو John Yoo (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2006).

(79) انظر مقالا بعنوان «الإله ليس محايدا: الدين والسياسة الخارجية الأمريكية عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر» للكاتبين أندرو بيكافيتش واليزابيث برودرومو Andrew Bacevich and Elizabeth Prodromou بجريدة «أوربيس» Orbis، شتاء 2004، ص43.

(80) للحصول على تعليق بشأن استخدام حملة بوش الانتخابية للتهديد الإرهابي ضمن إستراتيجيتها، انظر مقالا بعنوان «كيف فاز بوش بالفعل في الانتخابات؟» للكاتب مارك دانر Mark Danner في New York Review of Books، 13 يناير 2005.

(81) جورج بوش George Bush، منقول من مقال بعنوان «بوش يهاجم كيري ويتهمه بالضعف فيما يختص بالأمن» للكاتب ريتشارد ستيفنسون Richard Stevenson، بجريدة نيويورك تايمز New York Times، 23 أكتوبر، 2004، ص. A13. ومما يثير الدهشة أن والد بوش صرح بالتعليق نفسه في أثناء حملته الانتخابية في العام 1998: «الضعف والازدواجية يؤديان إلى الحرب، فإن الضعف يغري المعتدين أما القوة فهي توقفهم. لن أسمح لهذه الدول بأن تكون ضعيفة مرة أخرى». جورج دبليو بوش، خطاب القبول، المؤتمر القومي للحزب الجمهوري، 18 أغسطس 1988.

(82) للحصول على حوار بشأن الرأي المسيحي المحافظ عن الانتخابات، انظر مقالا بعنوان «هل تدخل الإله؟ البروتستانت ينسبون الفوز في إعادة انتخاب جورج دبليو بوش إلى الإله» للكاتبة ديبرا كالدويل Deborah Caldwell، على الرابط الإلكتروني www.beliefnet.org ، 5 نوفمبر 2004.

(83) للحصول على حوار بشأن هؤلاء القساوسة والجدل المثار حول طبيعتهم الطائفية، انظر مقالا بعنوان «سياسة الصلاوات» للكاتب كين واكر Ken Walker، بمجلة «كريستيانتي توداي» Christianity Today، أغسطس 2004، ص26.

(84) شجعت الورقة الإعلانية التي انتشرت في ولاية أركانسا على زيادة الأعداد وسط المسيحيين المحافظين لما ذكرته: «إن لم تدل بصوتك – وإذا ابتعدت عن المقار الانتخابية – فسيتم حظر الإنجيل». نُشرت بالسجل الرسمي لجلسات ومناقشات الكونغرس Congressional Record، 30 سبتمبر 2004، ص S10015.

(85) للحصول على تحليل بشأن أهمية قضية زواج المثليين بالنسبة إلى اليمين المسيحي والحشد الهائل الذي يحيط بهذه القضية في خريف العام 2004، انظر مقالا بعنوان «مجاهدي الكنيسة» للكاتب بوب سميتانا Bob Smietana، بمجلة كريستيانتي توداي Christianity Today، 24 أكتوبر، ص22.

(86) لقراءة وجهتي نظر متعارضتين بخصوص نتائج انتخابات عام 2004، انظر مقالا بعنوان «غروب يوم التنوير» للكاتب غاري ويلز Garry Wills، بجريدة «نيويورك تايمز» New York Times، 4 نوفمبر، 2004، ص A25. وانظر أيضا مقالا بعنوان «إيمان ما بعد الانتخابات في العمل» للكاتب ديفيد نيف David Neff، بمجلة كريستيانتي توداي Christianity Today، ديسمبر 2004، ص5.

(87) انظر مقالا بعنوان «الدين الخطير: نظرية لاهوتية الامبراطورية لجورج بوش» للكاتب جيم واليس Jim Wallis بمجلة «سوجورنرز مجازين» Sojourners Magazine، سبتمبر – أكتوبر 2003، ص20.

(88) انظـر كتاب «العقيـدة الجاذبة: رواية ضمنية عن الإغراء السـياسي» Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction للمؤلف ديفيد كو David Kuo (نيويورك: دار نشر Free، 2007)، ص261.

(89) رانـدي برينسـون Randy Brinson، منقـول من مقال بعنوان «متى سـينفصل عيسى؟» للكاتبة امي سوليفان Amy Sullivan، بمجلة «واشنطن منثلي» Washington Monthly، أبريل 2006.

(90) رود دريهـر Rod Dreher، أحـد كتاب الأعمدة المحافظين في جريـدة «دالاس مورنينغ نيوز» Dallas Morning News، في حديث مع كريستا تيبيت Krista Tippett في البرنامج الإذاعي التحدث عن العقيدة Speaking of Faith على البرنامج الإذاعي الوطني الذي تقدمه وسـائل الإعلام الأمريكية، 9 أكتوبر 2008، ومتاح على الرابط

http://speakingoffaith.publicradio.org

أشـار دريهر إلى أنه شـعر بالإحباط عندما أيقن «سـهولة الانجراف مع التيار بالنسـبة إلى شـخص محافظ دينيا مثلي».

(91) ريتشـارد سـزيك Richard Czick، منقول من مقال بعنوان «متى سينفصل عيسى؟» للكاتبة سوليفان Sullivan.

(92) جون ماكين John McCain، 28 فبراير 2000، شاطئ فرجينيا بولاية فرجينيا.

(93) جيمس دوبسـون James Dobson، منقول من مقال بعنوان «دوبسـون يقول إن ترشـح ماكين مسـتحيل» للكاتـب بوب أونـرو Bob Unruh، 13 ينايـر 2007، والمقال متاح على الرابط الإلكتروني

www.wnd.com/news/article.asp?ARTICLE_didacy.

وجرى الرجوع إليه في 4 يناير 2010.

(94) ريتشـارد لاند Richard Land، منقول من مقال بعنوان «البروتستانت فوجئوا بسرور لاختيار ماكـين» للكاتبة اديـل بانكـس Adelle Banks، بوكالة الأنبـاء الدينيـة Religious News service، 29 أغسطس 2008.

(95) باراك أوباما، كلمة ألقاها أمام «مؤتمر الدعوة إلى التجديد»، واشنطن دي. سي، 26 يونيو 2006. للمزيـد من المعلومات عن هذا الخطاب، انظر مقالا بعنوان «الإيمان بالحزب: هل سـيتمكن الديموقراطيون مـن الحصول على التصويت الديني؟» للكاتب بيتر بوير Peter Boyer، بمجلة «ذا نيويوركر» The New Yorker، 8 سبتمبر 2008.

(96) انظـر كتابا بعنوان «القرارات غير المعترض عليها: سـلطة الرئيس عنـد التعامل مع الإرهاب» Unchecked and Unbalanced: Presidential Power in a Time of Terror للكاتبـين فريدريك شـوارتز وعزيـز حـق Frederick Schwartz and Aziz Huq (نيويورك: دار نشر New Press، 2008).

الخاتمة

(1) على سبيل المثال، انظر كتاب «عاد الإله: كيف يتمكن الانبعاث العالمي للدين من تغيير العالم؟» God is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World للكاتبـين جـون ميكلثـوات وادريـان ولدريـدج John Micklethwait and Adrian Wooldridge (نيويورك: دار نشر Penguin، 2000).

(2) المرجع هنا للوصف الذي وصفه عبد الناصر لمساعي ضياء الحق لاستقطاب الأصولية السنية في أثناء حقبة الثمانينيات من القرن الماضي. انظر كتاب «الأسطورة الإسلامية» Islamic Leviathan للمؤلف فالي نصر Vali Nasr.

(3) انظر الفقرة التي كتبها بوس Bose بعنوان «القومية الهندوسية وكارثة الدولة الهندية»، ص152.

(4) على سبيل المثال، انظر كتاب «دين قوي: صعود المذاهب الأصولية حول أرجاء العالم» Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World للكتاب جبريال ألموند وسكوت أبلباي وإيمانويل سيفان Gabriel Almond, Scott Appleby and Emmanuel Sivan (شيكاغو: دار نشر جامعة شيكاغو، 2003).

(5) في إشارة مرتبطة بالموضوع، من الأهمية بمكان الاعتراف بأن الهيكل السياسي التسلطي في مصر قد أصبح يرتكز بشكل كبير على خطاب ديني شامل ولا يسهل انقياده لنفس نوع التغيير في الحالتين الأخريين.

(6) مراسلات مع عزيز حق Aziz Huq، جامعة شيكاغو.

(7) أدين بالفضل لباشا أنور Pasha Anwar من جامعة دلهي، لما أمدني به من أفكار بخصوص هذا الموضوع.

(8) انظر كتاب «الأسطورة الإسلامية» Islamic Leviathan للمؤلف فالي نصر Vali Nasr.

(9) انظر كتاب «لماذا يكره الأمريكيون السياسة» Why Americans Hate Politics للمؤلف ديون Dionne، مقدمة الكتاب.

المؤلف في سطور

سكوت هيبارد

- يعمل أستاذا بقسم العلوم السياسية في جامعة دي بول بولاية إلينوي وأستاذا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- حصل على البكالوريوس في الأدب والعلوم السياسية والفلسفة في العام 1984 من جامعة كلورادو.
- حصل على درجة الماجستير في الأدب والدراسات الليبرالية في العام 1988 من جامعة جورج تاون.
- حصل أيضا على درجة الماجستير في النظرية السياسية في العام 1989 من جامعة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية.
- نال درجة الدكتوراه في السياسة المقارنة في العام 2005 من جامعة جون هوبكنز بولاية ميرلاند.
- له بعض المؤلفات مثل كتاب «النشاط الإسلامي والسياسة الخارجية الأمريكية» (1997).

المترجم في سطور

الأمير محمد سامح كريم

- مترجم بمعهد اللغات للقوات المسلحة في جمهورية مصر العربية.
- بكالوريوس في العلوم العسكرية.
- شارك في ترجمة عدد من الكتب منها «الخريطة الجديدة للبنتاغون»، «الشيطان الذي لا نعرفه»، «عقول محتلة» وغيرها.

هذا الكتاب...

عُرفت الولايات المتحدة ومصر والهند بالنماذج المثالية للحداثة العلمانية في أثناء حقبتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. وبحلول الثمانينيات والتسعينيات، تحدى الإسلاميون المحافظون الحكومة المصرية، وشهدت الهند صعودا للقومية الهندوسية، وبزغ اليمين المسيحي داخل الولايات المتحدة للهيمنة على الحزب الجمهوري وقطاعات عريضة من الخطاب العام. يناقش مؤلف هذا الكتاب سكوت هيبارد ذلك – مستخدما إطار عمل نظريا يتسم بالدقة ويؤكد التفاعل بين الدين والسياسة – مبينا أن الأمور الثلاثة المرتبطة ارتباطا وثيقا قد أدت إلى الوضع الراهن:

أولا، عمل الدين باعتباره جزءا مهما من تكوين الهويات الجماعية كأساس للتضامن الاجتماعي والحشد السياسي، وثانيا بتوفيره الإطار الأخلاقي، حقق الدين ترابط واتصال عناصره التقليدية بالحياة السياسية الحديثة، وثالثا وهو الأكثر أهمية، من خلال التلاعب بالدين لمصلحة تحقيق مكاسب سياسية، قللت النخب السياسية من أهمية الإجماع العلماني المرتبط بالدولة الحديثة الذي ساد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أدت تلك العوامل إلى إشعال عصر جديد من الشعبية الدينية اليمينية داخل البلدان الثلاثة.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 424 - 5
رقم الإيداع (2014/292)